

# الشَّوَاهِدُ الزُّبُونِيَّةُ فِي الْمَنَاجِحِ السُّلُوكِيَّةِ

تأليف

محمد بن إبراهيم ضد الدين الشيرازي

بأحسان حکم وحق حاج ولاءات سیر واری

تَعْلِيْقُ وَتَصْحِيْحُ وَمُقَدِّمَةُ

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ سَيِّدِي



ulla Sadra

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

الشَّوَاهِدُ الرَّبُّونِيَّةُ

بِأَعْيُنِنَا وَيُصَبِّحُ بِمُقَدِّمٍ

سَيِّدِ جَلَالِ الدُّرِّ اسْتِيَانِي

استاد دانشگاه مشهد

N.Y.U. LIBRARIES

چاپخانه دانشگاه مشهد

۱۳۴۶

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ  
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا  
رَبَّنَا إِنَّكَ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ

B

753

.M83

.S5

c.1



فلسفۂ اسلامی

السَّوَاهِدُ الْكُرُوبِيَّةُ

تقديم به دانشمند علامه ، جناب آقای

**سيد كريم اميري فيروزكوهي**

ادبیت ظلاله

## نام‌های اشخاصی که در مقدمه ذکر شده‌اند

- ابن معاذلی شافعی: ۳۲، ۶۳، ۸۶، ۹۰  
 میرزا آقاخان نوری ۱۴۸  
 ملا اسماعیل عارف: ۱۵۵، ۱۶۰  
 ملا اسماعیل میان‌آبادی ۱۵۵  
 میرزا ابوالحسن رضوی: ۱۵۰، ۱۵۵  
 امام زین‌الدین ابوالفضل عراقی ۹۶، ۹۸  
 \*\*\*  
 بهمنیار: ۲۲، ۳۶، ۷۴، ۷۵  
 \*\*\*  
 آقامیرزا تقی‌خان امیر کبیر، صدراعظم بزرگ ایران  
 در دوران اخیر: ۱۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰  
 \*\*\*  
 استاد جلال‌الدین همائی: ۱۷-۱۹، ۲۶، ۳۶، ۴۸، ۵۳  
 جوزجانی ۷۳ - ۷۵  
 آقا جمال خوانساری: ۹۲، ۹۴-۹۷  
 میرزا جهان‌بخش منجم: ۱۲۴-۱۲۶  
 جهان‌گیر خان قشقائی: ۱۲۵-۱۲۷  
 \*\*\*  
 حاج میرزا حبیب رشتی: ۱۰۹، ۱۱۰  
 حاج میرزا حبیب خراسانی: ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸  
 آقامیرزا سید حسین طالقانی: ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹،  
 ۱۲۰، ۱۲۱  
 فقیه و زعمیم شیعه آقا سید حسین ترک: ۱۳۷
- ارسطو ۳۸، ۳۹، ۸۱، ۹۰، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۶۲  
 ابوالعباس لوکری: ۷۴، ۷۵  
 الفلوطین: ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۷۲، ۹۰  
 الفلاطون: ۳۹، ۸۶، ۹۰  
 ابن ترکه: ۷۱، ۸۵، ۹۶  
 ابن قولویه: ۸۵، ۸۶  
 ابن بابویه: ۸۵، ۸۶، ۸۷  
 میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی: ۱۲۰-۱۲۲  
 دکتر ابراهیم مدکور ۷۴، ۷۵، ۷۸  
 آقابزرگ حکیم: ۱۴۵، ۱۴۶  
 حاج سید ابوطالب زنجان: ۱۳۵، ۱۳۶  
 آقامیرزا آقای قزوینی: ۱۰۶-۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰  
 آقامیرزا ابوالفضل طهرانی: ۱۳۵  
 استاد آقا میرزا ابوالحسن قزوینی: ۹۲، ۹۳، ۹۴  
 ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱  
 آقامیرزا ابوالحسن جلوه: ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹  
 حاج میرزا ابوالقاسم نوری: ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۳۷  
 آقامیرزا احمد آشتیانی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰  
 ابوالعلاء عینی: ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۷۵ (۱)  
 شیخ اسدالله قمش‌بی ۱۳۱، ۱۳۲  
 ملا اسماعیل خواجه‌نوی: ۱۰۶، ۱۱۳-۱۱۵  
 حاج ملا احمد نراقی: ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳  
 شیخ احمد احسانی: ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵  
 ملا اسمعیل سبزواری: ۱۲۸، ۱۲۹  
 ابن حجر عسقلانی: ۹۶، ۹۷  
 ابوجعفر محمد بن بابویه: ۷۶، ۸۲  
 ابوجعفر طوسی ۶۳، ۶۵

دکتر سید حسین نصر: ۱۵۸ - ۱۶۰ ، ۱۶۴

ملا حیدر خوانساری: ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۹

آقا حسین خوانساری: ۸۳ - ۹۲ ، ۹۵ - ۹۹

۱۰۰-۱۰۵

ملا حسن نائینی ۱۲۶-۱۲۸

ملا حسن نسبانی: ۱۱۶ - ۱۱۸

ملاحسین نسبانی: ۱۱۷-۱۲۰

آقا میرزا حسن کرمانشاهی ۱۲۸ - ۱۳۷

حسین بن عبدالصمد: ۸۴ - ۸۷

آقای حسین نواب: ۱۳۱: ۱۳۲

شیخ حسین تنکابنی: ۹۴ - ۱۰۶

آقا میرزا حسن نوری: ۱۰۶ - ۱۲۱، ۱۱۰

حمزه فناری: ۷۰ ، ۷۱

ملا حمزه گیلانی: ۱۲۸ ، ۱۳۰

\*\*\*

آقا سیدرضی لاریجانی: ۱۰۶ - ۱۱۲ ، ۱۱۶ ، ۱۲۱

۱۲۳

حاج آقا رحیم ارباب: ۱۲۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۵

ملا رجعی تبریزی: ۸۴ - ۱۰۰

آقا میرزا رفیع نائینی: ۹۱ - ۱۰۲

\*\*\*

سهیلی خوانساری ۱۳۱

سید سمیع خلغالی: ۱۵۵

ملا شمسای گیلانی: ۸۴ - ۱۰۱

شارح مسیحی: (شارح قانون): ۶۴

آقا میرزا شهابالدین نیریزی شیرازی: ۱۲۸-۱۳۰

شهید اول: ۸۴

شهید ثانی: ۸۵

امام اعظم شیخ طوسی: ۸۳ ، ۸۴

شهابالدین عارف ، صاحب عوارف: ۶۲ ، ۶۳ ، ۷۴

شیخ بهائی: ۸۰ - ۸۶ ، ۹۰

شیخ اشراق (شهابالدین معروف به شیخ مقتول):

۱۶ - ۲۶ ، ۳۲ ، ۳۳ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۷ - ۵۰ ، ۵۵ ، ۸۵

۵۸ - ۶۰ ، ۶۲ ، ۶۶ ، ۸ - ۷۵ ، ۷ ، ۹۰ ، ۹

۹۷ - ۱۰۱ ، ۱۰۹ ، ۱۱۰

شیخ رئیس: ۱ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۴ ، ۱۶ ، ۱۷

۱۸ ، ۲۳ ، ۲۹ ، ۳۸ ، ۵۲ ، ۶۸ ، ۷۷ ، ۸۰ -

۸۲ ، ۸۶ - ۱۱۶ ، ۱۲۵

آقای شهاب فردوس ۱۴۸

شیروانی (ملامیرزا): ۹۲ - ۹۸

\*\*\*

حکیم صفای اصفهانی: ۱۲۷ ، ۱۲۸ ، ۱۳۰ ، ۱۴۱

آقا سیدصادق طهرانی: ۱۵۵

\*\*\*

حاج شیخ عبدالکریم: ۱۴۱

عباس مولوی: ۹۱ ، ۱۰۸

آقا علی حکیم: ۳۴ - ۳۸ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۴ ، ۷۷ ، ۸۹ ،

۹۰ - ۹۴ ، ۱۱۰ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۳۰ - ۱۳۴ ،

۱۴۴ ، ۱۵۰ ، ۱۶۰ ، ۱۶۵

ملاعبدالله زنودی: ۶۴ - ۶۷ ، ۷۰ - ۷۳ ، ۹۰ ، ۱۱۱ ،

۱۴۰ ، ۱۶۰

عین القضاة همدانی: ۶۲ ، ۶۳ ، ۹۸ ، ۹۹

حاج ملاعلی کنی: ۱۳۶ ، ۱۳۵

شیخ المراقین، شیخ عبدالله طهرانی: ۱۲۹ ، ۱۳۰ ،

۱۳۱

عبدالعالی کرکی: ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۵ ، ۸۹

علی بن هلال جزائری ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۵

عزالدین محمود کاشی ۶۲ ، ۶۳ ، ۶۴ ، ۷۴ ، ۷۹

علامه حلی ۸۳ ، ۸۴

شیخ عنایتالله گیلانی: ۱۱۶ - ۱۲۰

میرزا عبدالجواد حکیم: ۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۸

سیدعلی صاحب ریاضی: ۱۱۰ ، ۱۱۴

آخوند ملاعلی نوری ۶۰ ، ۹۰ ، ۱۰۶ ، ۱۱۸ ، ۱۳۶ ، ۱۳۰

۱۴۰ ، ۱۸۰

ملاعبدالله حکیم: ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۳۰ ، ۱۳۱

حاج شیخ عبدالنبی نوری: ۱۳۵ ، ۱۳۶

میرزا علی اکبر یزدی: ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰

میرزا علی محمد باب: ۱۱۳ ، ۱۱۴

میرزا علی محمد اصفهانی (حکیم) ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۴

آغا علی اصغر همدانی: ۱۲۶ - ۱۲۹

میرزا عسکری، امام جمعه: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۸

ملا عبدالرزاق لاهیجی: ۹۰ - ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰

ملا عبدالکریم خوشنانی: ۱۴۵

حاج ملا عبدالکریم سنائی: ۱۴۵

حاج ملا علی اکبر سیادهنی: ۱۴۵، ۱۴۶

\*\*\*

ملا غلامحسین تبریزی ۱۳۵، ۱۳۶

ملا غلامحسین شیخ الاسلام: ۱۴۵

\*\*\*

حاج فاضل طهرانی ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۶

فارابی: ۱۶ - ۲۲، ۲۴، ۳۶، ۳۸، ۴۱، ۸۹

فخر رازی: ۴۱ - ۴۸، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۸۰، ۸۱

حاج فاضل شهدی: ۱۴۵

\*\*\*

قیصری: ۲، ۴، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۳۸، ۳۹، ۴۰

شیخ قاسم حنفی: ۹۵، ۹۷

قطب الدین (علامه شیرازی): ۳۹ - ۴۱، ۶۹، ۷۰

قطب الدین رازی: ۸۴، ۸۸، ۹۰

میر قوام رازی: ۹۲، ۱۰۳

میر قوام الدین حکیم: ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳

قاضی سمیدی: ۹۲ - ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۲

\*\*\*

ملا محمد صادق قوجانی: ۱۴۵

میرفندرسکی: ۸۲، ۸۵، ۸۷، ۹۰، ۱۱۲

آقای سید محمد مشکاة (استاد دانشگاه): ۷۰، ۷۱

۸۶، ۹۲

امام اعظم شیخ مفید: ۸۳ - ۸۶

محمد بن یعقوب (شیخنا الکلینی): ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰

محمد بن علی بن بابویه قمی: ۸۳ - ۸۶

محمی الدین شیخ اکبر: ۲۸، ۳۲، ۳۰ - ۳۸، ۴۰، ۴۸

۵۵، ۵۶ - ۶۶، ۶۸ - ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۸۹

۹۰ - ۹۶، ۱۰۵ - ۱۱۸، ۱۴۰

سید محقق داماد: ۲۴، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱

۴۲ - ۴۸، ۵۱، ۵۵، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۶۸، ۸۸

۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴

۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۶۰

شیخ محمد حسین اصفهانی: ۲۸، ۲۹، ۸۰، ۸۶

ملا محمد جعفر لنگرودی: ۲، ۳۴، ۳۶، ۷۸

شیخ محمد حسن صاحب جواهر: ۵۶، ۶۶

مجلسی اول: ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰

مجلسی ثانی: ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰

امام محمد غزالی: ۵۰، ۵۱، ۶۰، ۷۶، ۷۷، ۹۶، ۹۷

۹۸، ۹۹

آقا محمد رضا قمشه‌بی: ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۱۰۵ - ۱۱۴

۱۲۰، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۶۰

مظفر، شیخ محمد رضا (آل مظفر): ۶۶، ۶۷

ملا محسن فیض: ۹۱ - ۱۰۲

ملا محمد جعفر آبادیهی: ۱۴۰، ۱۴۲

ملا محمد باقر سبزواری (صاحب ذخیره): ۹۰، ۹۱

۹۸

آقا میرزا محمد حسن قمی: ۹۲، ۹۹

حاج سید محمد باقر شفتی: ۱۴۳

آقا میرزا محمد صادق اصفهانی: ۱۳۴، ۱۳۵

ملا اولیاء: ۹۵

آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی: ۱۳۳، ۱۳۴

سید محمد کاظم یزدی: ۹۴، ۹۵

آقا سید محمد فشارکی: ۱۳۴، ۱۳۵

محمد بن محمد اسماعیل فشدکونی: ۹۴، ۹۵

آقا میرزا محمد مجتهد اندرمانی: ۱۳۰

آقا میرزا محمد حسین نائینی: ۱۳۴، ۱۳۵

ملا محمد تنگابنی (سرآب): ۹۲

ملا مسیح‌خای شیرازی: ۹۴، ۹۸

محمد مهدی ابن هدایت‌الله: ۱۳۵

- حاج میرزا محمدحسین طباطبائی: ۹۹، ۱۰۰  
 آقامیرزا محمود قمی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴  
 مرحوم حاج شیخ مهدی امیرکلاهی مازندرانی: ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶  
 آقا میرزا محمدحسن چینی: ۱۶۰، ۱۰۷  
 ملا محمدجعفر لنگرودی: ۶۲، ۶۳، ۱۰۷، ۱۰۸  
 شیخ محمدخزین لاهیجی: ۱۱۹  
 ملا میرزا محمد الماسی: ۱۱۹  
 ملا محمدتقی برغانی قزوینی: ۱۱۰، ۱۱۱  
 آقا شیخ محمدحکیم خراسانی: ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲  
 ملا محمد اسماعیل دربکوشکی: ۱۰۷  
 امام علامه شیخ مرتضی انصاری: ۱۳۵، ۱۳۶  
 ملا محمدصادق اردستانی: ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱  
 ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷  
 آقا میرزا محمود آشتیانی: ۱۲۸ - ۱۳۰، ۱۳۴  
 آقا میرزا محمدعلی میرزا مظفر: ۱۲۰، ۱۳۱  
 آقامیرزا محمدعلی شاه آبادی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱  
 ۱۳۲، ۱۳۳  
 آقا میرزا مهدی آشتیانی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 آقا محمد بیدآبادی: ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰  
 ملا مصطفی قمشه‌یی: ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۶  
 حاج شیخ مهدی امیرکلاهی مازندرانی: ۱۱۰، ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 آقامیرزا محمدحسن آشتیانی: ۱۳۵، ۱۶۱  
 آقامیرزا محمدحسن شیرازی: ۱۲۳، ۱۳۷  
 حاج ملا هادی سبزواری: ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۳۳، ۳۴  
 ۳۵ - ۴۱، ۴۵، ۵۰، ۶۲، ۶۳، ۹۱، ۹۲  
 ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۲۱۸، ۷۷۹، ۷۲۰  
 - ۳۳۷، ۱۴۵، ۱۵۰ - ۱۵۷، ۱۶۰  
 آقا شیخ هادی طهرانی: ۱۳۰، ۱۴۱  
 فقیه اعظم فاضل هندی: ۱۵۰

## فهرست اعلام کتاب شواهدالربوبیه

- استاد امیری فیروزکوهی: ۶۱  
استاد علامه حاج میرزا ابوالحسن قزوینی: ۱۴ ، ۱۵  
افلاطون: ۳۹، ۳۸، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۶۲  
ابونصر (فارابی): ۳۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۲، ۲۴۹ ، ۱۷۲، ۲۲۸، ۲۵۷  
افلوطن (شیخ یونانی): ۵۵، ۵۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱  
۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۲۰، ۲۴۹، ۲۲۸  
۲۵۷، ۲۵۰  
ارسطو: ۴۱، ۴۲، ۵۵، ۵۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳  
۱۵۳، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۸  
۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴  
ابن عربی: ۳۲، ۴۵، ۶۴، ۸۳، ۹۳، ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۴۰  
۲۵۰، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۱۶  
بهمنیار (صاحب التحصیل): ۹، ۸۰، ۸۶، ۹۳، ۱۰۱  
بقراط: ۱۵۵، ۱۵۶  
جلال الدین رومی: ۳۲۸، ۳۹۲  
جالینوس: ۹۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۳۴۲، ۳۴۵  
خفری: ۴۷، ۴۸  
خطیب رازی: ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۸۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴  
دشکنی سیدصدرالدین: ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۳۴، ۳۹، ۴۳  
۴۴، ۸۸، ۱۱۴  
محقق دوانی: ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۴۳  
۴۴، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۷۴، ۱۲۸  
سید شریف: ۴۴، ۴۵  
شارح مسیحی: (شارح قانون): ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵
- شیخ اشراق: ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۳۹، ۸۰، ۸۱، ۹۹، ۱۰۱  
۱۰۲، ۱۱۵، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۲، ۱۱۸، ۱۹۹  
۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۳۲۸، ۳۲۹  
شیخ رئیس: ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۲، ۳۳ ، ۳۹، ۵۳، ۵۴، ۶۵، ۷۸، ۸۰، ۸۳، ۸۸، ۹۳، ۱۰۰  
۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۳۵  
۱۳۶، ۱۶۳، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶  
۲۱۲، ۲۵۷  
شهرستانی (شارستانی) عبدالکریم: ۲۲۶  
صدر قونیوی: ۳۷۴، ۳۷۵  
طوسی خواجه نصیرالدین: ۱۳، ۱۷، ۲۰، ۵۳، ۹۸، ۱۰۶  
۱۱۹، ۱۷۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶  
علی بن ابیطالب ع: ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۹۷، ۳۰۵، ۳۲۲  
ملا عبدالرزاق: ۴۷، ۵۳، ۵۴  
حضرت عیسی ع: ۵۵، ۵۸، ۱۴۴، ۱۴۵  
فرغوریوس: ۳۹  
قطب الدین رازی: ۴۴، ۷۲، ۷۳  
قطب الدین شیرازی: ۴۴، ۴۸، ۷۸، ۱۷۰، ۱۹۲، ۲۳۸  
۲۳۹  
قیصری: ۲۰، ۴۰، ۵۰، ۵۳، ۹۲، ۳۷۴، ۳۷۵  
لاهوئی (حسن): ۳۳۶  
ملاحمد جعفر لنگرودی: ۷۰  
استاد علامه آقامیرزا مهدی آشتیانی: ۱۵۳، ۱۵۴  
میر داماد: ۲، ۳۹، ۷۴، ۷۵  
هرمس: ۱۵۶

## مأخذ متن وتعليقات

نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
اثولوجيا	شیخ یونانی	طهران
اثولوجيا	افلاطن	
اسفار اربعه	ملاصدراى شیرازی	طهران
احیاء العلوم	غزالی	قاهره
اسرار الآیات	ملاصدراى شیرازی	طهران
اسفار اربعه	آقامیرزا حسن نوری	طهران
اسفار اربعه	آقا محمدرضا قمشه‌یی	طهران
انسان کامل	عبدالکریم جیلی	قاهره
اشعة اللّمعات	جامی	طهران
اشارات	ابوعلی سینا	قاهره
اصول کافی	شیخناالکلبینی نسخه خطی و چاپی	طهران
الانجیل		
اخوان الصفا		قاهره
انوار جلیه	آخوند ملاعبدالله زنوزی	خطی
بحار الانوار	علامه مجلسی	طهران
بدایع الحکم	آقا علی حکیم	طهران
تجريد الاعتقاد	خواجه نصیرالدین طوسی	طهران
تفسیر قرآن	ملاصدراى شیرازی	طهران
تاویلات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
کتاب التورات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
تفسیر سوره حمد	صدرالدین قونیوی	حیدرآباد دکن
تمهیدات	عین‌القضات	طهران (انتشارات دانشگاه)
تذکره الاولیاء	شیخ عطار	طهران
التعرف	کلابادی	قاهره
تعليقات بر شفا	ملاصدراى شیرازی	طهران
التعليقات	ابن سینا	خطی



خطی و چاپ طهران	شیخنا الصدوق	کتاب التوحید
طهران	ملاصدرای شیرازی	تعلیقات بر حکمة الاشراق
طهران	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	تعلیقات بر شرح مفتاح
خطی	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	تعلیقات بر فصوص
قاهره	الاستاد ابوالعلاء عفیفی	تعلیقات بر فصوص محیی الدین
خطی	علامه دوانی	تعلیقات بر تجرید (قدیم و جدید واجد)
خطی	صدراالمحققین دشتکی	تعلیقات بر تجرید
خطی	علامه خفری	تعلیقات بر تجرید
خطی	غیاث الدین منصور	تعلیقات بر تجرید
خطی	فخرالدین سماکی	تعلیقات بر تجرید
قاهره	امام فخر	تفسیر الکبیر
خطی	میر داماد	جذوات
طهران	فیضی	حقایق
طران	ابن سینا	حکمة المشرقیه
انستیتوی ایران و فرانسه	شیخ مقتول	حکمة الاشراق
خطی	قاضی سعید	حقیقه الصلوة
طهران	سنائی	دیوان اشعار
طهران، میرخانی	مولانا جلال الدین	دیوان اشعار
طهران	ملاصدرای شیرازی	رسائل فلسفی
	فیثاغورث	رسالة الذهبیه
طهران	ابن سینا	رسالة النیروزیه
قاهره	ابوالقاسم قشیری	رسالة الفشریه
قاهره	ابن سینا	رسالة الاضحویه
	غزالی	رسالة المضمون بها
طهران	عین القضاة	زبدة الحقایق
	عبدالرزاق کاشی، عفیفاالدین تلمسانی	شرح منازل السائرین
طهران	ابن میثم	شرح نهج البلاغه
طهران	لاهیجی	شوارق
طهران	سبزواری	شرح اسماء
طهران	لاهیجی	شرح گلشن راز

شرح مصوص	قیصری، فرغانی، جامی، عبدالرزاق کاشی، قونیوی
شرح تعرف	مستعلی بخاری
شرح هدایه	ملاصدرای شیرازی
شرح منظومه	سبزواری
شرح اشارات	امام علامه خواجه نصیرالدین طوسی
شفایا	طهران، قاهره
شرح حکمت الاشراق	شیخ رئیس
شرح تائیه ابن فارض	طهران، قاهره
شرح اصول کافی	علامه شیرازی
شرح کلیات القانون	عزالدین محمود کاشی
شرح تجرید	ملاصدرای شیرازی
شرح هیائل	طهران
شرح تجرید	علامه شیرازی
شرح تجرید	فاضل قوشچی
طیمائوس	طهران
الموارف والمعارف	علامه دوانی
العرشیه	طهران
فائز	علامه حلی
فتوحات مکیه	شمس الدین اصفهانی
فوة القلوب	طهران
قاموس اللغة	افلاطون
قبسات	سهروردی
گوهر مراد	طهران
مبدء و معاد	ملاصدرای شیرازی
مبدء و معاد	طهران
مفاتیح الغیب	محبی الدین
معانی الاخبار	لا بیطال المکی
کتاب النجاة	فیروز آبادی
لمعات الهیه	طهران
	میر داماد
	لاهیجی
	طهران
	ملاصدرای شیرازی
	طهران
	شیخ رئیس
	طهران
	ملاصدرای شیرازی
	طهران
	ابن بابویه قمی
	طهران
	ابن سینا
	طهران
	قاهره
	خطی
	ملا عبدالله زنوزی

## فهرس تعليقات الحكيم السبزواری على هذا الكتاب

بيان معنى المشهد والشاهد والاشراق

ص ۳۸۱

بيان دفع توهم المصادرة عن تعريف الوجود

ص ۳۸۴

فی ان الوجود لا يمكن تعريفه

ص ۳۸۶

نفى الماهیة عن الوجود و انه فی جميع النشآت غیر الماهیة

ص ۳۸۷

فی ان الوجود لا يمكن تعريفه ، الا بصريح المشاهدة

ص ۳۸۸

تحقیق الحکیم حول کلام المصنف «ان الوجود فی کل شیء عین العلم  
والقدرة و نقل کلمات الاعلام : الشیخ السهروردی والشیخ المشائی

ص ۳۹۱

و بیان ان الوجود و سائر شئونه مشترك معنوی

ان الوجود زائد على الماهیة ذهناً و خارجاً ان التخلية عین التخلیه

ص ۳۹۳

والتجريد تخلیط

بیان التمايز فی المراتب الوجودیة فنقل کلمات القوم كالسيد السند

ص ۳۹۵

بیان التهاافت فی کلام الشیخ الاشراقی فی نفى الماهیة عن النفس والعقل

ص ۳۹۹

فی ان الوجود هو الموضوع فی الامور العامة

ص ۴۰۴

تحقیق الحکیم المحشى حول کلامه «قد فسروا العرض الذاتی بالخارج

ص ۴۰۸

المحمول»



- بيان وجوه الفرق بين العرض الذاتى والعرض الغريب ص ٤١٠
- ان كلمات القوم مضطربة فى هذا المقام «فى العرض الذاتى و تعيينه» ص ٤١٢
- اشارة الى دليل الفصل والوصل ص ٤١٤
- بيان عدم كفاية عليّة الصورة للهوى ص ٤١٧
- فى ان النفس الناطقة فى غاية اللطافة و انها باى شىء توجهت تصوّرت بصورته ص ٤٢٢ .
- ان الفاعل فى اصطلاح المتألمين هو المفيد للوجود و بيان بساطة النفس ص ٤٢٣
- تقرير كلمات المصنف فى الوجود الذهنى والظهور الظلّى ص ٤٢٥
- تقرير كلمات المصنّف العلامة فى الوجود الذهنى ص ٤٢٦
- فى ذكر نمط الهامى فى اثبات الوجود الذهنى و تدقيقات الحكيم المحشى فى اطراف كلمات المصنف ص ٤٣٠
- فى ان النفس اشبه بالفاعل المخترع ص ٤٣٣
- كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال و مناقشة المحشى و بيان وجه عدم ورود مناقشاته «قده» ص ٤٣٥
- فى ان معرفة امور الآخرة على الحقيقة فى معرفته امور الدنيا و دفع اشكال مسألة الوجود الذهنى بناءً على طريقة القوم ص ٤٣٩
- ان العدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشىء و ان المناط فى الحاجة هو الامكان بل التحقيق ان مناط الحاجة اصل الوجود المتعلق بالغير ص ٤٤٢

- ص ٤٤٤، ٤٤٥ في صفات الواجب و تزيف كلام المعتزلى والاشعرى
- ص ٤٤٧ في بيان معنى العناية و تحقيق علمه تعالى
- ص ٤٤٩ في ان جهة اليجاد عالميته تعالى واحد
- ص ٤٥٠ في بيان ان بسيط الحقيقى كل الاشياء
- ان الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم
- ص ٤٥١ الذى هو حقايق الاسماء و بيان كيفية معلومية حقايق الاسماء
- ص ٤٥٢ في تقرير نفى الحد والبرهان عنه تعالى واثه منفى عنه جميع الاجزاء
- ص ٤٥٤ بيان مشاركة الحد والبرهان فى الحدود
- ص ٤٥٥ في ان حدود جميع الحقايق الامكانية واقعة فى حده
- ص ٤٥٧ فالعالم صورة الحق و اسمه و ان مقامات السلوك ترجع الى مقامات ثلاثة
- ص ٤٥٩ اقامة البرهان على توحيده و وحدة ذاته وصفاته و افعاله و حدة تامّة
- اقامة البرهان على وجوده من طرق عديدة و تقرير برهان الصديقين و
- ص ٤٦١ قصر النظر الى وجهه الكريم
- نقل كلام الخفرى فى اثبات وجود المبدء الحقيقى و بيان كلام الشوارق
- ص ٤٥٤ والمناقشة حول كلام الاعلام
- تحقيق لطيف جد من الحكيم المحشى « واثه لا يمكن التيام ذاته من جهة
- ص ٤٦٥ و دون جهة»
- تقرير قاعدة : بسيط الحقيقة كل الاشياء و اثبات ذاته و صفاته و وحدة
- ص ٤٦٧ افعاله و ذاته و صفاته من هذه القاعده
- «... بيان انه تعالى تمام كل شىء و كماله» و قد حقق الحكيم المحشى:

- و آيته الكبرى في ذلك الانسان  
ص ٤٦٩
- فالمسلوب عنه تعالى تطوّرات الاشياء في جواب من قال : اذ لا سلب فيه  
ص ٤٧٠
- تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية  
بيان ان الحقيقة المحضة هو الحق والباقي شئونه. و ان ما ذكره الدواني  
و سمّاه ذوق التأكّه لا اصل له  
ص ٤٧٣
- بيان دفع الاشكالات التي تتوجّه على المشائين وما يرد على اقوالهم في العلم  
ص ٤٧٩
- تحقيق عرشى: في انه ليس في ذاته تعالى جهة" امكانية و انه وجود  
و علم و قدرة... صرفه- ينكشف في ذاته جميع الاشياء  
ص ٤٨٥
- بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام.....  
ص ٤٨٧
- ابطال الجبر والتفويض و اثبات الاختيار و انه لاحول ولا قوة الا بالله..  
ص ٤٩١
- في سائر مباحث الامور العامة و تقرير وجوه الفرق بين التقدم والتأخر  
و اثبات الحدوث ...  
ص ٤٩٣
- بيان اقسام الوحدة و ان التناقض من النسب المتكررة  
ص ٤٩٧
- في بيان انه لا بُد في تجدد الخواث من وجود متوسط  
ص ٥٠٣
- تحقيق عرشى في: ان الوجود المنبسط هو الصادر الاول الحقيقى و ان  
للوجود اعتبارات ثلاثة  
ص ٥٠٤، ٥٠٥
- في ان: نفس الوجود هو الحق «الوجود اللا بشرط المقسمى العارى عن جميع  
التعيّنات» والمطلق فعله والمقيد اثره  
ص ٥٠٧
- في بيان : ان جوهر المعلول ظلّ لجوهر العلّة على مذاق الشيخ المقتول  
ص ٥٠٩
- ان جميع الوجودات واقعة في سلك وجود واحد و له عرض " عريض

- مرتبة منها في نهاية التمامية و مرتبة منها و هي المادة في نهاية  
 الخسة والانحطاط ص ٥١١
- مناقشة المحشى على قول المصنف: «ان الحق بالنسبة الى نفس الوجود —  
 الفايز على الماهية مقوم ...» ص ٥١٣
- في ان الصور النوعية عين الفصول الحقيقية ص ٥١٣-٥١٥
- بيان وجوه الفرق، بين القوة والقدرة و بيان اقسام القوة ص ٥١٦
- اثبات تجدد الطبيعية و تصرُّمها و ان الحركة واقعه في صريح ذات  
 الماديات ص ٥١٩
- اثبات الحركة الذاتية من طريق توارد الصور على المادة و لسزوم خلوة  
 المادة عن الصورة بناءً على القول بالكون والفساد ص ٥٢١
- كيفية تركيب النفس مع البدن و تعلقها به و بيان سبب الموت الطبيعي ص ٥٢٣
- بيان موضوع علم الطبيعي ص ٥٢٣، ٥٢٤
- حكمة قرآنية في حدوث الاجسام المادية و حركاتها على سبيل التدرج  
 و كل وجود تدريجي فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه وان موضوع  
 الامكان امر مبدع و سبب الامكان امر حادث ص ٥٢٥
- فقد اخطا من قال ان القوة متقدمة على الفعل و من قال ان الموجود لا  
 يكون مضافا الى المعدوم ص ٥٢٧
- تحقيقات حول مباحث الحركة الجوهرية ص ٥٢٨، ٥٢٩
- بيان مسلك حكماء الرواق في الجسم و بيان ان الامتداد الجوهرى صورة  
 جوهرية و جسم ص ٥٣١

- الحركتان العنصريّة دالّة على وجود ملائكة عقليه- ص ٥٣٦
- في احوال الماهيّة و اعتباراتها ص ٥٣٨
- بيان كلام الشيخ في الشفاء : «لو سئل بطرفي النقيض» و تقرير كلامه ص ٥٣٩
- بيان كلام صاحب «المطارحات» شيخ الاشراف (قده) ص ٥٤٠
- في ان كليّة الطبائع لا ينافي جزئيتها ص ٥٤١
- بيان طريقة صدرالحكماء : انّ كل وجود يتقوّم بفاعله ص ٥٤١
- تزييف كلام سيدالمدققين ب : ان التشخيص بجزء تحليلي ص ٥٤٢
- بيان ان مجموع الكليات كلي و ان ضمّ كليّ الى كليّ لا يفيد الجزئيّة ص ٥٤٢
- في تقرير كلام الشيخ: ب: ان الوضع يتشخص بذاته ص ٥٤٣
- بيان حقيقة ما : استصعبه القوم في تعيين موضع من الفلك للمنطقه- و موضع آخر منه للقُطبين ص ٥٤٤
- في انّ تكثّر نوع واحد انما يكون بالمادة و تحقيقات عرشيّة للحكيم المحشى «قده» ص ٥٤٦
- بيان حركات القابل و سبب كثرة القواطع و ان بالحركة ينقسم الزمان و تحقيق ان الهوى يتكثر بذاته و بيان انّ الوضع كثير مكثّر ص ٥٤٩
- في تحقيق معنى الجنس والمادة و بيان انّ ذات الجنس و ذات المادة واحدة- و ان الجنس ماهية ناقصة مبهمه- بخلاف الفصل والصورة ص ٥٥١
- نقل كلام صاحب التّحصيل «بهمنيار» في تحقيق : ان الكثرة من لوازم الوحدة في الذّهن.... ص ٥٥٣
- في بيان ان المادة امر متحصل و ابهامها علامة اتحادها مع الصّورة ص ٥٥٩



- بيان ملازمة المادة والصورة والجنس والفصل و بيان ائه : هل يُمكن  
 زوال المادة والجنس مع بقاء الصورة والفصل ص ٥٦٢
- كيفية انطواء الاجناس المتعددة والفصول المتكثرة في وجود واحد  
 في انه لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية ص ٥٦٣
- في ان الطبيعة لا تخطئ الى مقام، الا وقد استوفت جميع الفعليات التي في مادون  
 وان الذاتيات في الانواع عوارض لازمة في النوع الاخير بل في كل  
 نوع عند ورود فصلها الاخير ص ٥٦٥
- في ان حقايق الفصول وجودات خاصّة والاقوال الواردة في الكلى الطبيعي  
 في ان للوجود كماليةً و نقصاً و تفاوت الفرديّة يرجع الى الاعراض ص ٥٦٩
- نفي التشكيك عن العوارض النسبية و بيان رجوع المصنّف عما حقّقه في  
 الشواهد في تشكيك الذاتيات و ان التشكيك يرجع الى الكمال  
 والنقصان ص ٥٧١
- في تعيين الجنس والفصل في الاعراض و ان فصل السواد سواد  
 تعليقات المشهد الثاني : في وجوده تعالى ص ٥٧٣
- في فعله وانشائه المبدعات و بيان اقسام الموجودات من المبدعات  
 والمنشآت والمخترعات ص ٥٧٥
- بيان ان كل ذو مادة ذو ماهية ولا عكس  
 في ان وجوده كل الوجود و حقيقة كل شيء الا ما يتعلق بالنواقص ص ٥٧٧
- في ان العلم في الاحدية اشد من وجود الاشياء و معلوميتها في الخارج  
 في انه لا تفاوت بين جعل الجهات اى جهات التعقّلات و نفس ذوات — ص ٥٨١
- ص ٥٨٣

- المعقولات بدون وصف المعقوليّة  
ص ٥٨٥
- بيان الاقوال في المبدء و ابطال قول الطباعية والصابئين والحرثانيين واهل  
التثليث و غيرهم و قد ذكر اقوالهم صدر المحققين في «الشواهد»  
و «الاسفار» و غيرهما  
ص ٥٨٧
- في تعيين مرجّح الحدوث و سبب خلق العالم و ان امره تعالى ماض و مشيته  
نافذة و ان جميع الناس يعبدون الله بوجه  
ص ٥٨٩
- و ان لجميع الاشياء دين فطريّ و طاعة جليّة و بيان الفرق بين الامر  
التشريعي والتكويني و بيان محبته تعالى و انه اشدّ سار و اشدّ  
مسرور و بيان احوال سعادة العاشقين الواصلين  
ص ٥٩١
- تحقيق عرشى حول كلام المصنف «وهو ايسر عرض و اسهل غرض...»  
والحقّ جاء بتحقيقات عرشيّة  
ص ٥٩٢، ٥٩١
- بيان حال العشاق الالهيين ، نفوس اهل الكمال... و طائفة منهم يصلون  
في الآخرة الى السابقين الاولين فيجدون الروح الاكبر و يتلوها  
نفوس المترددّين ... و بيان تحقيقات الحكيم المحشى  
ص ٥٩٧
- بيان سبب دخول الشرّ في القضاء الالهى  
في ان الطبيعة مع انغماره في الظلمات نور و ان كل ظلمة في العالم  
جوهر الهباء  
ص ٥٩٩، ٥٩٨
- ان الارض من اكثف الاجرام ... باتّها تنمو و تثبت الكلاء... اى تصير  
مادّة للنّبات وللحيوان  
ص ٦٠١
- في ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر ... و ان المراد

- ص ٦٠٣ بالجهات جهات الصدور و بيان : «ما امره الا» واحلة»
- ص ٦٠٥ بيان حقيقة الروح و انه ملك من ملائكة الله
- تحقيق في المثل الافلاطونية و بيان حقيقة الموجودات الواقعة في
- عالم الاله و بيان قول الشيخ في الشفاء ان لكل شيء حقيقة محسوسة
- و حقيقة معقولة و ان البراهين تنحو نحو هذه
- ص ٦٠٧ تحقيق في ان القائلين بالمثل لا يشتون للاعراض ارباب انواع
- ص ٦٠٩ في ان المثل كلها نورية عظيمة في عالم العقل و ان الماهية المجردة
- ص ٦١٠ انما يوجد في العقل
- بيان الاشكالات على الشيخ «ره» في مقام تأويله الصور العقلية بوجوه
- ص ٦١١ اربعة و تزييف تأويلات الحكماء في هذه المسألة
- في اثبات الصور المفارقة براهين مشرقية ... و بيان ان الحركة والزمان
- تابعان للطبيعة في الحدوث والتجدد ... و انه لا بد لكل طبيعة
- ص ٦١٣ من محرك
- في ان الطبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلا في ... و ان الطبايع النوعية
- ص ٦١٥ انحاء من الوجود والشهود بعضها حسية و بعضها ...
- ص ٦١٨ في ان صاحب النوع اصل لطبايع اشخاصه
- ص ٦١٩ بيان وجوه المناقشات التي قلت في هذا الباب والجواب عنها ....
- ص ٦٢١ بيان احتجاجات الشيخ الاشراقي في المثل و تحقيق ما يرد عليه
- بيان استدلال الشيخ الاشراقي : الوجه الثاني في ان الانواع الواقعة في
- ص ٦٢٢ هذا العالم غير واقعة بمجرد الاتفاق

- بيان اقامة البرهان على المثل النورية من ناحيته - قاعدة امكان  
الاشرف ص ٦٢٣
- بيان قاعدة الموروثة من المعلم  
..... و برهانه مذكور " في المطارحات والحكمة الاشراق ص ٦٢٤
- بيان ان في النبات كلمة و ان المراد بالكلمات في كلام المعلم الثاني  
المبادئ الفعالة ص ٦٢٧
- في مسألة القضاء والقدر و بيان اختلاف الحياة والعقول  
في ان العقول العرضية التي كانت مصدر وجود الانواع مختلفة بالنوع  
وليس بينها جهة عليه والمعلوليه في افعال الحق و بيان اختلاف  
الموجودات و تقرير وجوه الفرق بين المبدعات والمكوّنات  
والمشئآت ص ٦٣٧
- في سبب حصول الاختلاف بين الحقائق وان بالحركة توجد انواع -  
الماديات والعناصر ص ٦٣٩
- بيان احداث المركبات من وجوه متعددة  
مسألة ترتيب الحدوث من الحسيات والعقليات وان العقليات في سلسلة  
الغايات غير العقليات في سلسلة البدايات ص ٦٤٢
- في بيان المولدة و بيان اشكال الله لا مولدة في المنى والجنين  
بيان الاقوال في النفس و ابطال بعض الاقوال ص ٦٤٣
- في ان الصورة سبب لوجود المادة و كيفية سببية العقل المفارق للصورة  
في ان الاستعداد كلما كان اتم كانت الصورة اكمل ص ٦٤٤
- ص ٦٤٧

- بيان حد النفس على ما يعم الارضيات  
في حقيقة الجسم الطبيعي و موارد اطلاقاته و ان لكل جسم طبيعة وله  
نفس سيّالة-  
بيان مراد الشيخ في القانون و بطلان اعتراض الشارحين في مدركات اللمس  
من الكيفيات الاربع  
بيان معاني الجزئية والكلية و علة احتياج الانسان في الادراك الى الحس  
المشترك  
تحقيق حدوث الاعضاء عن كدر الاخلاط و غليظها  
في بيان ان النفس الحيوانية هي الوهم وماعداه من القوى آلات له و ان  
اختلاط النفس و تنزلها لا ينافي تقدسها  
في ان النفس و ان كانت في مقام انغمارها في المادة نارا ولكن ينقلب نارها  
نورا.....  
في الفرق بين الجبرزة والبلاهة و بيان معنى الحكمة  
في تحقيق: ان للانسان خواص و بيان مبدء نشو الانسان  
بيان حقيقة العذاب و تحقيق ان العذاب ليس من ناحية الاسماء اللطيفة  
كالخير والسلام والبر الرحيم  
بيان مراتب الانسان بحسب الاستكمالات وكيفية اتحاد النفس مع العقل  
الفعال و اتحادها مع الحقائق الكلية و فنائها في الله  
بيان كيفية استكمال النفس وتهذيب الظاهر و تحقيق حقيقة التجلي  
والتخلي والتحية والفناء في الحق و تنوير النفس بالصورة العلمية

- و تهيئتها للعلوم و بيان اقسام الفناء و كيفية الاسفار الى الله ص ٦٧٣
- تحقيق وجوه الفرق بين مدركات الوهم والعقل ص ٦٧٥
- بيان اعتبارات الوحدة و كيفية عروضها للجسم و حملها عليه ص ٦٧٦
- بيان تجرد النفس و كيفية مدركاتنا و ان وجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد ب : انا ص ٦٧٨، ٧٧٩
- في ان العلوم كلها لا يجتمع في دفتر واحد و ان النفس محل جميع العلوم و منبع جميع الحقايق و محل ظهور الانوار الالهية ص ٦٧٩، ٦٨٠
- في بيان ما قيل في حق آدم النوعى و اولاده و تقدم الانسان الكلى - المطلق على الحقايق ص ٦٨١
- بيان الادلة والبراهين والشواهد على تجرّد النفوس و بيان الاقوال والاخبار والآثار على بقاء النفس ص ٦٨٣
- بيان علّة هبوط النفس و كيفية تنزلها عن مقام بارئها ص ٦٨٧
- الاقوال الواردة في النفس و كيفية وجودها و حدوثها و قدمها ص ٦٨٨
- بيان حقيقة ما افاض الله على الارواح وقسط كل نفس من رزق بارئها من - الارزاق العقلية والوجود النورى ... ص ٦٩٠
- بيان اقسام المجردات والمعقولات، و ان من المعقولات بتجريد المجرد و تقشير المقشّر و ان من المعقولات والمجردات تجرّدها وتروحنها فطرية ص ٦٩١
- بيان مراتب وجود النفس و اختلاف اطوارها ص ٦٩٣
- في ان النفس هي الهيكل التوحيد و مدرك الحقايق و جامع جميع النشآت

- و تحقیق حکیم المحشى و تدقیقاته فی هذاالمیدان ص ۶۹۵
- فی دفع ما قيل فی تجویزالتناسخ و تحقیق حکیم العلامة المحشى ص ۷۰۱
- فی ابطال رأى الذین ذهبوا الى امتناع مفارقة بعض النفوس عن الابدان و مفارقة بعض النفوس عن الابدان ص ۷۰۱
- بیان وجه احتراز الغنم عن الذئب و انه ليس بالحس فلا دخل للمقدار... بالمقام ص ۷۰۲
- فی الاشارة الى النفوس الفلکیّة و بیان دلیل المشهور فی ان الفلك متحرّک" ص ۷۰۲
- بالارادة ص ۷۰۲
- و انها دائم الاشواق الى بارئها و ربّ نوعها ص ۷۰۲
- فی اثبات معاد النفوس و بیان حقيقة العقل بالفعل و انّ كلّ صورة معقولة ... بذاتها عاقله ص ۷۰۵
- فی اتحاد العقل بالمعقول، و انه ليس معنى الاحساس حركة القوة الحسية الى جانب صورة المحسوس الموجودة فی المادّة- سواء كان بمدخلیّة الشعاع الصوری ... و تحقیق القول فی الاتحاد و اقسامه .
- فی ان للنفس الانسانیّة ان تبلغ الى درجة تكون جمیع الموجودات من شعبه و فروعه ص ۷۰۹
- فی ان الانسان العقلی شیء" واحد مبسوط و هو جامع لجمیع الحقایق ص ۷۱۲
- فی السعادة الحقیقیّة و ان لذّة كل قوة بادراك ما یلائمها ص ۷۱۳
- بیان ان السعادة متفاضلة واللذات العقلیّة منزّهة عن الرذائل ص ۷۱۵
- فی الشقاوة الحقیقیّة و بیان اقسامها ص ۷۱۷

فى احوال النفوس الناقصة والمتوسّطة

ص ٧١٨

فى انّ عدد نفوس الاشقياء غير متناهية - والافلاك والفلكيات متناهية

ص ٧١٩

فى اثبات حشر الاجساد وما وعده الشارع

ص ٧٢٠

فى انّ وجود كل مركّب طبيعىّ بصورته الكمالية و بيان اقسام التركيب

من العقلى و غيره

ص ٧٢٠، ٧٢١

فى تحقيق ان للشخص الواحد الجوهرى عرض عريض و تقرير الحكيم -

المحشى علّة بيان هذا الاصل

ص ٧٢٠، ٧٢١

بيان تجرّد القوة الخيالية

ص ٧٢٢

بيان اصول الواردة التى يتوقف عليها المعاد الجسمانى

ص ٧٢٥

تحقيق وجوه الفرق بين الدنيا والاخرة

ص ٧٢٦، ٧٢٧

فى الاشارة الى مذاهب الناس فى المعاد

ص ٧٢٨

دفع شبهات المنكرين للمعاد

ص ٧٢٩

ابطال قول غياث الحكماء صدر الدين الدشتكى فى المعاد

ص ٧٣٣

فى احوال الآخرة بوجه تفصيلي

ص ٧٤١

بيان حقيقة بدن المحسوس و اتّاه امر مركّب من جواهر عديدة و تحقيق

المحشى فى المقولات التى يقع فيها الحركة

ص ٧٤٣

بيان ان قيام القيامة و بلوغ الاشياء الى الغاية طولى لا عرضى و بيان مقبرة

الحقايق فى كل بحسبه

ص ٧٤٤

بيان حقيقة البعث

ص ٧٤٦

فى ان جميع الماديات والزمانيات والحركات اعم من القطعيّات



- والتوسطيات كساعة واحدة هي شأن من شئون الله ص ٧٤٩
- بيان حقيقة الميزان والصرط و ان للصرط المستقيم وجهان: ص ٧٥١
- بيان معنى مادة لفظي الملك والملكة و سبب خلود اهل الجنة و قصته ص ٧٥٣
- ابن نوح «انه عمل غير صالح» و كيفية خلق الكافر من ذنب المؤمن ص ٧٥٤
- في تحقيق قول المصنف «فقد اوتى كتابه يمينه....» ص ٧٥٥
- تحقيق في: رؤية حاصل متفرقات حسنات الميت و سيئاته ص ٧٥٧
- بيان حقيقة نفخ الصور فصعق من في السماوات ص ٧٥٩
- تحقيق في «القيامتين الصغرى والكبرى» بلها هنا قيامة وسطى بل صغرى ص ٧٦١
- بمعنى آخر ص ٧٦٣
- في بيان ان بين اعلى الجحيم و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين... ص ٧٦٣
- بيان حقيقة اصول السدرة و شجرة الزقوم و حقيقة موضع القدمين ص ٧٧٣
- بيان حبط الاعمال من الاشرار و ان الحبط او التكفير بحسب الظاهر من -
- المشكلات لان الوجود لا ينقلب الى العدم و تحقيق الحق فيه ص ٧٧٧
- تحقيق في مسألة خلود اهل النار و مناقشة الحكيم المحشى على المصنف العلامة ص ٧٨٣
- و نقل كلام الشيخ الاكبر و ان سبقة الرحمة على الغضب لا ينافى دوام النار والخلود فيها ص ٧٩٣
- بيان حشر الخلايق و كيفية حشر الاجساد الى الاجساد و حشر النفوس الى النفوس ص ٧٩٤
- في ان الحق متجل في القلوب دائماً

- بيان ان الانسان من حيث جوهره ثابت ص ٧٩٥
- بيان حقيقة النبي وكيفية سمعه الكلام المعنوي ص ٨٠١
- و ان جوهره النبوة مجمع الانوار ص ٨٠٣
- بيان صحة بعض المنامات والاذنارات ص ٨٠٤
- كيفية الالهام و تحقيق انه من وراء حجاب و بيان ان الدنيا والاخرة ص ٨٠٧
- حالتان للانسان
- تحقيق في حقيقة الاقلام الالهية و كيفية تقدم بعضها على بعض بحسب الرتبة ص ٨٠٨
- بيان تفضيل بعض الانبياء على بعض و تحقيق في حقيقة الولاية ص ٨١٣
- تحقيق في وجوب كون النبي مشرّعاً وواضعا لاحكام الالهية و انه حقيقة المحمدية جاء بكتاب و سنة تامة وافية لتنظيم العالم البشري ص ٨٢٠

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صدرالمآلّهین شیرازی (۹۷۹م-۱۰۵۰ هـ ق) قدس الله روحه در بین حکما و عرفای اسلامی و فلاسفه الهی به سعه باع و کثرت اطلاع و احاطه بر مراتب معقول و منقول و دقت نظر و اصابت فکر و تأسیس قواعد عقلیه و تطبیق علوم و معارف فلسفیه بر مآرب شرعیه و مقاصد دینیّه معروف و مشهور است .

کم تر حکیمی را میتوان نشان داد که در «حکمت مشائی» و «قواعد اشراقی» و «مبانی اهل مکاشفه» راسخ و صاحب نظر باشد .

ملاصدرا بواسطه غور در کتب فلسفی اعم از اشراقی و مشائی و تدرّب در علوم اهل کشف و احاطه بر مآثورات وارده در شریعت حقّه محمدیه و سیر کامل در افکار افلاطونیان جدید و قدیم و بالجمله اطلاع کافی از جمیع مشارب و افکار خود مؤسس طریقه‌یی شد که بر جمیع مشارب و مآرب فلسفی ترجیح دارد افکار عمیق شیخ رئیس و سایر اتباع مشّا و آراء افلاطونیان جدید و تحقیقات عمیق و ژرف متصوّفه ، آراء و افکار حکمای اشراقی و رواقی در کتب تحقیقی او هضم شده است و سعه افکار و تحقیقات او همه را فرا گرفته . ملاصدرا معتقد است که باید مبانی عقلی و قواعد نظری را با چاشنی ذوق و کشف و شهود از صورت فلسفه خشک و استدلالی صرف نظری خارج نمود ؛ نتیجه این کار منشأ توفیق کامل بین

قواعد عقلی و مبانی کشفی<sup>۱</sup> و حقایق وارده در کتاب و سنت الهی گردید .  
 او معتقد است که عقل تا بنور شرع منور نگردد و بوادی کشت و شهود قدم  
 نگذارد بجائی نمیرسد چه آنکه عقل و حقایق حاصله از سیر و روش عقل تا در  
 معلوم خارجی فانی نشود و از مقام حجاب خارج نگردد درک حقایق محال است  
 چه آنکه فکر و عقل حجابی بین انسان و واقع است و صورت حاصله از عقل حجاب -  
 الله اکبر است و قیل «العلم حجاب الله الاکبر» حتی در مقام شهود هم شهود کامل  
 عبارت است از فناء شاهد در مشهود بنحویکه سالک از کلفت حمل مشاهده خلاص  
 شود و فناء حقیقی باو دست دهد .

بندِ معقولات آمد فلسفی      شهسوار عقل آمد صنفی

کثیری از مباحث مربوطه بمبدء و معاد خصوصاً حقایق مربوط بامور آخرت و  
 احوال و نشأت بعد از موت را نمیتوان با استدلال صرف کشف نمود ؛ بلکه عقل  
 نظری در ادراک اولیات امور آخرت عاجز و از رسیدن و نیل بحاق آن اعجمی  
 است و جز از طریق شرع احمدی و استضاءه از قلب تقی تقی محمدی و راهنمایی  
 اهل بیت امجاد او که ناظران سلاسل طول و عرض مبدء و معاد و راه نمایان گمشدگان  
 بادیة ایجادند در این قبیل از مسائل سالک بجائی نمیرسد<sup>۲</sup> .

۱- باین معنی ملاصدرا در اغلب کتب خود اشاره نموده است نگارنده این معنی را بنحو تفصیل در شرح خود  
 بر مقدمه' قیصری بر فصوص شیخ اکبر بیان نموده است . رجوع شود به مقدمه' اسفار ط ۱۲۸۲ ه ق

ص ۴۳۶۲ . مبدء و معاد ج ط ۱۳۱۲ ه ق ص ۳ عرشیه ص ۲۶۱ . مشاعر ج ط ص ۴۶۲ .

۲- بهمین مناسبت در مسائل مهم مربوط به نشأت بعد از موت کلمات ملاصدرا از سایر مشارب ممتاز است  
 کلمات فلاسفه در مسأله؛ معاد و مباحث مربوط بمعاد و مباحثی دیگر که مبتنی بتعقل حقیقت وجود  
 و نیل بوحدت اصل وجود و تشکیک خاص بلکه خاص الخاصی و اخص الخواصی است معلو از مطالب  
 نادرست و متناقض است «والعجب من رام منهم بزیادة تحقیق او تدقیق و انما جاء بکلمات متناقضة  
 وما خلص من دیاجیرها الا الاقلون و لعمری کلمات اکثرهم مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض و ما  
 ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون» .

\*\*\*

تصوُّف در اغلب شعب علمی اثری عمیق از خود گذاشته است بهمین جهت اکثر دانشمندان کم و بیش از این علم بی نیاز نیستند. افکار صوفیه حتی در انظار و افکار حکمای مشائی که پابند استدلال صرفند اثری عمیق گذاشته است<sup>۱</sup> ولیکن این اثر در کتب ملاصدرا ظاهرتر و بارزتر است و بعد از تفسیر ملاصدرا بر کلام الله مجید که مملو از افکار اهل کشف است این کتاب (شواهد) بیش از سایر کتب ملا صدرا ممزوج با قواعد اهل سلوک و نمایندۀ افکار واقعی این حکیم الهی است. ما خصوصیات این کتاب را در همین مقدمه بیان خواهیم نمود.

علت ترجیح طریقه سلوک و کشف و شهود بر طریقه اهل انظار و تابعان براهین صرفه را ملاصدرا و دیگران که در حکمت نظری و کشفی راسخ و محققند این طور بیان کرده اند:

حقایق علوم و معارف در عالمی خارج از عالم ماده و زمان که عالم جهل و تاریکی است؛ وجود دارد مخزن و معدن علوم و معارف خصوصاً علوم و معارف حقیقیه دارای مراتب و مقاماتی است عالم بعد از عالم مادّه که عالم برزخ باشد یکی از مراتب وجود حقایق علمی است.

مرتبه و مقام دوئم مخزن معارف عالم عقول عرضیه و طولیه و عوالم ملائکه مجرّده صرفه است مرتبه اعلای معارف مقام واحدیت و احدیت وجود است، علوم و حقایق در این دو موطن علمی صافی و معرّاً از کدورات است «لِصَفَاءِ الْمَعْلُومِ وَ

۱- مقامات عارفان اشارات شیخ گواه صادق ماست شیخ در صفات عارفان گوید «وهم فی جلباب من ابدانهم قد نضوها و رفضوها .... الخ» این مقامات حاوی برخی از مبانی سلوک است.

تَعْرِیْهِ عَنْ الْحُدُودِ» علم خود، حقیقتی است مجرد از مادهٔ جسمانی و معرّا از حلول در ماده؛ نفس وقتی متصف بعلم و موقعی واجد صورت علمیه می‌گردد که ترفعی از ماده برای آن حاصل شود اول مرتبهٔ علم و معلوم مقام مجرد نفس از ماده است. بنا براین اول مرتبهٔ علم ارتفاع نفس از ماده و نیل بمقام برزخ و مجرد برزخی است. ملا صدرا با براهین متعدد<sup>۱</sup> عالمی فوق عالم ماده و انزل از عالم معنا و عقل صرف اثبات نموده است.

نفس بعد از ترفع از ماده و رسیدن بعالم برزخ از این عالم تجاوز نموده بعالم عقل و معنی وارد می‌گردد این مرتبه دوم عالم علم و معلوم است ملا صدرا در جمیع این مراتب ملاك اتّصاف نفس بعلم و حصول صورت علمیّه را در صریح وجود نفس بارتحال و سیر و سفر معنوی از عالم ماده بعالم برزخ و مرور از عالم برزخ و ورود بعالم عقل میداند.

باین معنی که ملاك حصول علم، تقشیر نفس حقایق را از ماده نمی‌باشد بلکه ملاك واقعی حصول علم تحول و جنبش ذاتی نفس و سیر بعالم اعلیٰ می‌باشد.

ملا صدرا ملاك حصول علم چه علم به جزئیات و چه کلیّات را باتحاد نفس با صورتی در عالم برزخ و مثال و معنا و حقیقتی در عالم عقل صرف میداند. نتیجه صعود نفس بعالمی فوق عالم ماده و نشأیی برتر از عالم زمان و مکان و اتّصال بحقایق غیبی و صورت و معنای اصلی حقایق این عالم اتحاد با صورتی در صقع داخلی نفس در قوس نزول می‌باشد.

۱- ما در شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا بطور اشباع افکار ملا صدرا را در این زمینه بیان کرده‌ایم و در شرح خود بر مقدمه قیصری مفصلتر بحث کرده‌ایم. شرح حال و آراء علمی ملا صدرا چاپ مشهد ۱۳۸۲ هـ ص ۱۱۲ تا ۱۴۵ و شرح مقدمه قیصری ج ۴ م ۱۳۸۵ هـ ق ص ۲۱۰ تا ۲۶۰ مباحث علم.

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بررود بالا همان با اصل خود یکتاستی ادراک حسّی در نزد ملاصدرا متقوّم بخیال و صورت خیالیّه متقوّم بصورت عقلی و عالم عقول متقوّم بمقام اصل وجود است محیط بر جمیع حقایق ، حقیقت وجود حق است «والله من ورائهم محیط»

بمعقیده ملاصدرا طریقه اهل سلوک و مشرب اهل کشف و شهود از آنجهت مقدّم بر طریقه اهل انظار است که عقل مستکمل بحکمت نظریه و عملیّه و قلب عارف سالک بواسطه صفاء تام و استعداد کامل محل تابش و طلوع حقایق غیبی است بنحو صرافت و وحدت قلب و روح متصل با فُتق اعلیٰ حقایق وجودی را عاری از تعیّنات و حدود لازمه تنزل شهود مینماید و بحاق و وجود خارجی و حقیقت اصلیّه معلوم میرسد و بین او و واقع حجابی وجود ندارد رفض تعیّنات و القاء حدود ملازم است با شهود اصلی حقایق در مقام و مخزن سعی موجودات .

لذا گفته شده است : «العلّة حدّ تام لوجود المعلول ؛ والمعلول حدّ ناقص لوجود العلّة ، ذوات الاسباب لا تعرف الاّ باسبابها الا الى الله تصير الاءامور» .

\*\*\*

از برای رسیدن بواقع و درک حقایق وجودیه و نیل بمسائل مبدء و معاد دو طریق معیّن و مقرر شده است :

یکی : طریقه اهل استدلال و تحصیل طریق یقینی از راه برهان . حکمای الهی این طریقه را اختیار کرده اند طیّ این طریق نسبت بطریقه اهل سلوک که ذکر خواهد شد آسانتر است هر کسی که دارای استعداد متوسطی نیز باشد میتواند از طریقه مشاهده موجودات و اقامه براهین عقلی بمسائل مبدء و معاد تا حدودی پی ببرد ، سالک

این طریقه بواسطهٔ تحصیل صور علمیّه حاکی از واقع بحقایق میرسد ولی بین او و واقع صورتی حائل و حاجب است .

این علم، یعنی علم حاصل از این طریق را علم الیقین نام نهاده اند هر که بمسائل مربوط بمبدء و معاد و احوال و نشئات بعد از موت و مباحث الهیات و نحوهٔ صدور کثرت از حق و کیفیت ثبوت صفات کمالیه در عرصهٔ وجود و ذات حق با قدم برهان و معراج استدلال پی ببرد «فقّد فاز فوزاً عظیماً» .

این طریقه بدون شك مقدّم بر طریقهٔ اهل کلام از معتزله و اشاعره است و کلمات حکمای اسلامی در مباحث و مسائل مربوط بعقاید اسلامی کاملتر و تامتر از اصول و مبانی اشاعره و معتزله است . بدون تعصب و مجامله باید گفت: طریقهٔ تکلم ملعبه با عقاید و افکار و آراء شریعت محمدیه است ؛ مسائل مدوّن در کتب کلامی اشاعره و معتزله مجموعه‌یی از ظلمات بعضیها فوق بعض است چون مسائل آن مبتنی بر مجادلات و مجازفات است ما در جای خود گفته‌ایم : بدلیل عقل و اجماع و سنّت و کتاب بحث به طریقهٔ متکلمان از اشاعره و معتزله ممنوع و حرام است .

طریقهٔ دیگر از برای رسیدن بحقایق طریقهٔ عرفا و ارباب کشف است و این طریقهٔ انبیاء و اولیاء است . سالکان این طریق بچشم دل ملکوت سماوات و اراض را شهود مینمایند و بواسطهٔ اتصال بملکوت و باطن حقایق که عوالم عقول طولیه و عرضیه و مقام اسماء و صفات حق باشد بحقایق این عالم واقف میشوند . مقدّمهٔ این طریقه تصفیّهٔ باطن و قلب و بالجمله تنویر روح از کدورات جسمانی است قلب بعد از آنکه بواسطهٔ ریاضات علمیّه و عملیه نورانی شد ؛ انوار حق در آن تابش می‌کند . صدر المتألّهین این طریقه را نیز علاوه بر تکمیل قوهٔ عقلی پیموده است لذا در مقدمهٔ



این کتاب گوید<sup>۱</sup> :

«لَمَّا كَثُرَتْ مَرَّاجَعَتِي إِلَى عَالَمِ الْمَعَانِي وَالْأَسْرَارِ وَ مَلَازِمَتِي بَابَ حِكْمَةِ اللَّهِ ، مَفِضُ الْأَنْوَارِ وَ طَالَتِ الْمَهَاجِرَةُ عَمَّا أَكْبَرُ عَلَيْهِ طَبَايِعُ الْجُمْهُورِ وَالْأَعْرَاضُ بِالْكَلِيَّةِ إِلَى الْحَقِّ الْقَرَّاحِ عَمَّا اسْتَحْسَنُوهُ رِثْقَةً بِمَا هُوَ الْمَشْهُورُ وَ قَلَّدُوهُ خَلْفًا عَنْ سَلَفِ اعْتِمَادٍ عَلَى ' مَشَافَهَةِ الْحَسِّ لِلْمَحْسُوسِ وَ اغْمَاضًا عَنْ مَشَاهِدَةِ الْوَارِدَاتِ عَلَى الْقُلُوبِ وَالنَّفُوسِ قَدْ اطَّلَعْتُ عَلَى ' مَشَاهِدِ شَرِيفَةِ الْهَيْئَةِ وَ شَوَاهِدِ لَطِيفَةِ قَرَأْنِيَّةِ وَقَوَاعِدِ مُحْكَمَةِ رَبَّانِيَّةٍ وَ مَسَائِلِ نَقِيَّةِ عِرْفَانِيَّةٍ قَلَّمَا تَيْسَّرَ لِأَعْدَادِ الْوُقُوفِ عَلَيْهَا ، إِلَّا أَوْخَذِي مِنْ أَفْضَلِ الْحُكَمَاءِ أَوْ صُوفِي صَفَى الْقَلْبِ مِنْ أَمَاجِدِ الْعُرَفَاءِ » .

از آن جهت ملاصدرا طریقه خود را از سایر طرُق متمیّز ساخته است که بین سبک کشف و شهود و طریقه نظر و فکر جمع نموده است لذا حکمت متعالیه او مشتمل بر کاملترین براهین نظریه و نفیس ترین قواعد کشفیه است و کمال مطلوب نزد او تکمیل این دو جهت است . نهایت تکمیل قوّه نظریه و غایت تکمیل این قوه انتقاش نفس ناطقه بصورت وجود و نظام عالم ایجاد و استکمال باعتبار اتّصاف بصور حقایق «و صیورورها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی و مشابهاً للنظام الوجود» است چه آنکه از تصور نظام وجود علی ما هو علیه نفس مادّه و محلّ صور حاصله از اشیاء و معدن انتقاش جمیع حقایق می گردد بلکه بنا بر حکمت متعالیه نفس انسانی متحد با حقایق عالم وجود میشود بناءً علی اتحاد العاقل والمعقول و نعم ما قیل :

هر آنکس ز دانش بر کرد توشه یی      جهان نیست بنشسته در گوشه یی

«وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيّد الرُّسُل المسئول في دعائه (ص)

الى 'ربه حيث قال : رب' اربنا الا'شاء كما هي. وللخيل (ع) ايضاً حين سئل : رب' هبلى حكيماً . والحكم هو التصديق بوجود الا'شاء المستلزم لتصورها ايضاً واما - العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الا'ستعلائية للنفس على البدن والهيئة الا'نقيادية - الا'تقهارية - للبدن من النفس والى 'هذا الفن اشار بقوله : «تخلقوا باخلاق الله» و استدعاء الخليل بقوله : «والحقنى بالصالحين» والى 'افنى الحكمة اشار فى الصحيفة الملكوئية : «ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم» وهى : صورته التى هى طراز عالم الامر «ثم» رددناه اسفل سافلين» وهى : مادته التى هى من - الاجسام المظلمة الكثيفة . «الا'الذين آمنوا» اشارة الى غاية الحكمة النظرية «و عملوا الصالحات» اشارة الى 'تمام الحكمة العملية» ٢ .

ملاصدرا اساس فلسفه خود را بر همين پايه يى كه ذكر شد نهاده است لذا فلسفه او جامع بين طريقه مشاء و اشراق و رواق و مسلك صوفيه و عرفاى اسلاميست و مأخذ افكار عرفانى صدرالدين شيرازى مانند ساير متصوفه و كتمل از اهل تحقيق كتاب و سنت است با اين فرق كه ملاصدرا از افكار و حقايق وارده از اهل بيت عصمت و ائمه طاهرين نيز بحد اعلى استفاده نموده است شرح او بر اصول كافى شيخنا - الكليني و تفسير او بر قرآن مجيد گواه ما است .

كتب او از تقايسى ساير حكما و عرفا معرأ است نه افكار مشتمل بر او هام برخى از فلاسفه در كتب او ديده ميشود و نه تكرهات عوام صوفيه كه بوجه من - الوجوه قابل انطباق براهين علمى و نظرى نمى باشد در آثار او بچشم ميخورد و نه

١- رجوع شود بمقدمه سفر اول اسفار چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٥

٢- والى 'افنى الحكمة كليهما اشير .... خ، ل، اسفار

٣- مقدمه مؤلف بر اسفار اربعه چاپ ط گ ١٢٨٢ هـ ق ص ٤

بآراء، ومجادلات کتب کلامیّه اعتنائی دارد .

«وليعلم ان معرفة الله و علم المعاد و علم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقىه العامي او الفقيه ورائة و تلقىها ..... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلمين ، وليس ايضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب اهل النظر و غاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض <sup>١</sup> » .

تقویت عقل عملی و تکمیل نفس از طریق عبادت و ریاضت و ترک مشتهیات و اعراض از معاصی و تزکیه نفس از رذائل و استحکام اساس معرفت و مستعد نمودن روح و لطیفه باطنی از برای قبول انوار حضرت ذوالجلال در نظر ملاصدرا رکن و پایه اساسی درک حقایق است .

«فابدء يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها ، فقد افلح من زكيتها و، وقدخاب من دسيتها ، واستحكم أولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذريها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذا اتىها ، ولا تشتغل بثرهات غوام الصوفيّة من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فاتها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مرلة <sup>٢</sup> » .

مسائلی که در کتب فلسفی ملاصدرا عنوان شده است هم با براهین نظریّه مطابق است چون بر جمیع مسائل مدوّن در کتب خود از طرق مختلف برهان اقامه نموده

۱- رجوع شود بمقدمه کتاب ارسفار اربعه .

۲- اقدمین از فلاسفه جامع بین مراتب کشف و استدلال بوده اند . «صیرور الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم المعنى» بدون پیمودن طریق کشف و شهود امکان ندارد فناء در عقول قدسی فناء علمی نیست بلکه فناء حاصل از تصفیه نفس است و قد حققنا هذه المسألة في شرحنا على مقدمة القيصري «قده»

است آنچه از مسائل فلسفی در کتب حکمای مشاء موجود است ملاصدرا آن مباحث را بحسب اقامه براهین نظریه منظم و مرتب بلکه مرتب تر و منظم تر از فلاسفه و حکمای اهل نظر تقریر نموده است و بلسان مشاء در این زمینه ها سخن گفته است در ضمن همان مسأله را بسبب اشراق نیز تحریر و تنظیم نموده و باقواعد و وفق داده است کما هو الواضح عند الحکیم الماهر والعارف الکامل الجامع بین المنقبتین .

\*\*\*

عقل تا بنور شرع منور نگردد در مسائل مربوط به علم الهی و حقایق وابسته به مبدء و معاد بجائی نمیرسد چون درك این قبیل از مسائل به صرف کار انداختن قوه نظریه اگرچه صاحب قوه در مرتبه اعلاى از ادراك قرار گرفته باشد میسور نیست . حقایق و معارف در مقام و مرتبه واحدیت که مقام تعین حقایق است بنحو وحدت و صرافت موجود است . از باب لزوم مناسبت بین مذكر و مؤنث و وجوب و سنخیت بین قابل و فاعل انسان بدون رفض تعینات و حدود و الغاء تبعات مادّه بمقام صرافت وجود راهی پیدا نخواهد کرد لذا در قرآن کریم شرط تعلیم حقایق الهی را تقوی دانسته است «اتَّقُوا اللَّهَ يَٰعَلَمُكُمْ اللَّهُ» . قطع حجب ظلمانی و نورانی و القاء و رفض تعینات لازمه حدود وجود ناقص سبب انکشاف ملکوت وجود است لذا در شریعت محمدیه اشارات و کنایات و لطایف و نصوص زیادی راجع بلزوم تکمیل عقل نظری و عملی موجود است . از ناحیه تکمیل قوه نظریه علم الیقین و تکمیل عقل عملی که جناح دیگر سالک از برای پرواز بعالم ربوبی و الهی است نصیب سالک حصول حق الیقین و عین الیقین می گردد .

پژرو بال ما کمند عشق اوست      موکشانش می کشد تا کوی دوست

خواجۀ کائنات «ص» و خاتم رسل جمیع حقایق مربوط بمبدء و معاد را در کتاب آسمانی خود و سنت خویش بیان فرموده است و کیفیت سلوک و نحوه نیل بحقایق ملکوت را بوسیله باب مدینه علم خود بنحو اعلیٰ و اتم مقرر داشته چه آنکه مقام نبوت آنحضرت بحسب احاطۀ بر حقایق ملکوت باعتبار صرف ذات و تمامیت وجود که همان مقام باطن ولایت اوست تام و فوق التمام و چون صرفست و صرف الشیء قابل تعدد و تکثر نیست همه حقایق را در بر دارد و مقام باطن و جهت ولایت او که اتمّ و اوسع دوائر ولایات و نبوات است بامرتبۀ ولایت حضرت ولایتمدار علی «علیه السلام» متحد است و چون آنحضرت صاحب اسم اعظم و منشأ جمیع ولایات و نبوات است هیچ صاحب شریعت و ولایتی از حیطة ولایت او خارج نیست . بهمین مناسبت هیچ سالک و عارف و کاملی بی نیاز از او نیست و ممکن نیست حق را بدون وساطت «من له الاسماء الاعظم» پرستش نمود آنچه کمال در عالم وجود فرض شود مترشح از مقام ولایت او و اهل بیت عصمت و طهارت آنحضرت می باشد. صدر المتألهین بهمین مناسبت اساس معارف و مبانی مربوط بعلوم مبدء و معاد و آنچه از حقایق و معارف را که در کتب خود بیان نموده است از مشکوة نبوت و ولایت اخذ نموده و مبانی خود را با آیات کتاب و مأثورات و لویه صادره از مقام اهل عصمت و طهارت تطبیق نموده بلکه بعقیده نگارنده بواسطه اتصال بمقام ولایت و نیل بدرجۀ کشف، حقایق را بنحو صافی از مقام ولایت اخذ نموده است .

بهمین جهت فلسفۀ او مشتمل بر تفاسیر افکار اهل نظر و راسخان از حکمای

مشاء و متضمن نقاوة افکار اهل اشراق و حکمای رواق است همین معارف و حقایق

را با مبانی و مسائل موجود در کتاب و سُنَّت تطبیق نموده بلکه میتوان گفت معارفی را که از راسخان علم و وارثان علم کتاب و سنت اخذ نموده است نخبه‌ترین مطالب فلسفی او را تشکیل میدهد چه آنکه برخی از مسائل نفیسهٔ مربوط بمبدء و معاد حقایقی است که منحصرأ در کتاب و سنت و مآثورات اهل عصمت و طهارت موجود است لذا در مقدمهٔ همین کتاب (شواهد) گوید :<sup>۱</sup>

«تَفَرَّدَتْ بامور شریفة عالیة خلَّت عن مثلها زبرالاولین و ان کانوا من -  
الاساطین ، و کَلَّتْ عن ادراکها افهام الاخرین وان کانوا من المتفطنین، هی لعمری  
انوار ملکوتیة یتلألاء فی سماء القدس والولایة و ایدی باسطة یقرعُ باب -  
النبوة وقد اودعنا بعضاً من هذه المسائل فی مواضع متفرقة من الکتب والرّسائل  
و کثیر منها مما لم یکنی ان انصَّ علیها خوفاً من الاشتهاار وحیفاً علیها من الاانتشار  
فی الاقطار» .

\*\*\*

همانطوریکه بیان نمودیم : حقایق اشیاء در مقام علم و مرتبهٔ اصلی حقایق منصبغ بلَوْن کثرت نمیباشد بلکه بنحو صرافت و وحدت موجود است قوهٔ نظریهٔ قدرت ادراک حقایق را بنحو صرافت ندارد چون خود تعیّن دارد .

حقیقت هر شیء عبارت است از نحوهٔ تعیّن آنشیء در علم حق، علم کامل بهر شیء حاصل نمیشود مگر باتصال بمرتبهٔ واحدیت و اتصال بدون رفع تعیّنات و رفض حدود و از بین بردن وسایط نوری و ظلمانی بین عبد و سالک و حق ممکن الوقوع نمیباشد لیکن رفع وسایط جز بقدم شهود امکان ندارد .

شیخ مشائیة اسلام از خلف حجاب قوه نظریه باین حقیقت پی برده و یا باستمداد از ذوق باین معنی رسیده است و در مواردی تصریح فرموده است :

«ليس في قدرة البشر الوقوف على حقائق الأشياء بل غاية الإنسان ان يدرك خواص الأشياء و لوازمها ٢ » .

محققان از اهل نظر، خود اذعان دارند که علم حاصل از طریق تصفیه که حقّ یقین و عین یقین باشد اصفی و اتمّ و کاملتر است و اگر با شرایط حاصل شود تطرّق جهل و احتمال عدم اصابت واقع در آن نمی رود ولی حصول چنین علمی را ممکن نمیدانند و آن را منحصر بانبیاء و کملّ از اولیاء میدانند .

اگرچه این کلام درست است که علم حاصل از طریق کشف و شهود صعبه المنال است «وجلّ جناب الحق ان یكون شریعة لکلّ وارد» ولیکن اگر انسان از طریق صحیح وارد شود حصول آن ممتنع نیست. کتب اهل عرفان و مطالب مدوّنه در آن کتب که اختصاص بمعارف دارد بهترین گواه ماست چون همانطوریکه مکرر گفتیم: مطالب مدوّن در کتب عرفا در مسائل مربوط بمعارف بمراتب کامل تراز مبانی فلاسفه است .

البته این معنی قابل انکار نیست که خرق حجب امکانی و تصفیه قلب از کدورات برای انسانی که در ابتدای وجود انغمار در کثرت و ماده دارد بلکه عین ماده و کثرت است بسیار مشکل است انسان ولیده طبیعت و مأنوس بامشتهیات نفسانی

۱- و هو «ره» ادرك هذا السر بصحة الفطر و صفاء الروح .

۲- شیخ رئیس بدون اشکال بطریقه شهود و کشف نظر داشته است ولیکن در عصرا و افکار عرفا مثل اعصار بعد از شیخ بسبک و اسلوب اهل نظر تدوین نشده بوده است و در عصرا و نیز مطالب نادرست و مخالف طریق برهان در افواه قلندران زیاد رایج بوده است .

است از برای کسانی که در خود امکان حصول معرفت را از راه تصفیه و طریق کشف نمی‌بینند سلوك طریق برهان لازم و واجب است «المیسور لا یسقط بالمعسور وما لا یدرك کله لا یتترك کله».

طریقه سلوك و سیر از طریق کشف همان طریقه اولوالعزم از انبیاء است اولیاء حق بواسطه تجافی از عالم ماده و دار غرور و خرق استار امکانی باصل وجود حق واصل شده‌اند و قیامت خود را در همین نشأه شهود نموده‌اند و تابعان خود را نیز بعین جمع واحدیت وجود دعوت کرده‌اند. در قرآن کریم و مأثورات نبوی و اخبار وارده از اهل طهارت این معنی بطور کامل ذکر شده‌است مثل آیه شریفه: «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» و «إِلَّا وَالِیٰ رَبِّکَ الْمُنْتَهٰی» از حضرت رسول نقل شده‌است «انی لست کاحدکم، ابیت عند ربّی یطعمنی و یسقینی».

مشاهده صریح وجود حق با کشف تعیّنات امکانی مطلوب واقعی اهل الله است شهود حق در این نشأه از برای کمال از اولیاء حاصل گردیده‌است. بهمین معنی در کلام معجز نظام حضرت علی (ع) اشارت رفته‌است «لَوْ کَشِفَ الْغِطَاءُ مَا زِدَدْتُ یَقِیْنًا، رَأِیت رَبِّیْ بِعِیْنِ قَلْبِی، مَا رَأِیت شَیْئًا إِلَّا وَ رَأِیتَ اللّٰهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ وَ فِیْهِ». رفع حجب در قیامت کبری از برای جمیع افراد انسان در مقام رفض تعیّنات و تجلی حق با سماء قاهره و صعق من فی السّمّٰوات و من فی الارض حاصل می‌شود.

ما در شرح خود بر مقدمه قیصری و شرح بر فصوص الحکم شیخ اکبر و شرح بر نصوص این معنی را مفصلاً بیان کرده‌ایم و در تعلیقات بر این کتاب نیز این معنی را تقریر نموده‌ایم<sup>۱</sup>.



### بیان خصوصیات کتاب «الشواهد الربوبیه»

این کتاب نماینده افکار خاصه صدرالدین شیرازی است. ملا صدرا در این کتاب بنحو ایجاز و اختصار در مواردی و بنحو تفصیل در برخی از مسائل و بطور کلی بنحو برزخ بین اجمال و ایجاز و اختصار و تفصیل کامل اکثر آراء خود را با عباراتی سلیس و روان و جذاب تقریر کرده است.

این کتاب تقریباً حاوی خلاصه و تلخیص کتاب مستطاب اسفار است. در اسفار تقریباً جمیع افکار و آراء نقل شده و صدرالدین شیرازی بعد از ذکر جمیع مشارب و بیان حقیقت مبانی مهم فلسفی بلسان جمیع صاحبان نظر و متصدیان معرفت حقایق نوعاً مختار خود را در ضمن تشریح مطالب بیان مینماید ولی در این کتاب آراء خود را بنحو خلاصه و تلخیص تقریر کرده است.

بعبارت دیگر کتاب اسفار کتابی است که جمیع افکار متصدیان بیان معارف و صاحبان مشارب در آن هضم شده است مثلاً در مبحث وجود طریقه مشاء که قائل به تباین حقایق وجودیه اند ذکر شده است و بعد از تحقیقات وسیعی این قول را به قول حکمای فهلوی برگردانده است و تباین وجودات را تباین بالعرض ناشی از ماهیات دانسته و روی قرائنی که در کلمات مشاء موجود است مثل آنکه حکمای مشاء گفته اند: «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها، والعلة حد تام لوجود المعلول» و غیر اینها از قواعد عقلیه، نظیر «فعل کل فاعل مثل طبیعت» و «ان الحق هو المبدء والمنتهی» و «کل حقیقه ترجع الیه» با ملاحظه آنکه محققان از مشاء قائل باصالت

وجودند قول آنها را بقول فهلویون ارجاع داده است و سپس پرداخته است به بیان حقیقت قول حکمای فهلوی و اثبات آنکه فهلویون وجود را حقیقت واحده میدانند بعد از تقریر و تحقیق در قول فهلویون و اثبات تشکیک خاصی در حقیقت وجود با مهارتی مخصوص بخود این قول را بقول اعظم عرفا و کمل از صوفیه که قائل به تشکیک خاص الخاصی و وحدت شخصی در وجودند برگردانده است و مثل صوفیه یعنی به تبع صوفیه بآیات یسینات قرآن و کلمات اهل عصمت استدلال کرده است<sup>۱</sup>. و با طرز خاصی قول قائلان بنور و ظلمت در اصل وجود را نیز بتشکیک خاصی ارجاع داده است. کسانی که وارد بمبانی ملا صدرا هستند میدانند که این سبک از بحث در دوره اسلامی اختصاص باین رجل عظیم الشان دارد و این خود حاکی از آن است که ملا صدرا در جمیع مسالک موجود در فلسفه استاد ماهر است. اگر کسی بحواشی او بر شفا با دیده بصیرت و بضاعت علمی مراجعه کند او را یکی از بزرگترین حکمای محقق مشاء می بیند که اینک مراجعه بحواشی و تعلیقات او بر حکمة - الاشراف بهترین گواه بر تمحّض او در حکمت اشراق است اگر ملا صدرا در مقام تقریر قواعد اشراق برخی از مناقشات را بر مبانی شیخ اشراق نمی کرد یعنی در صدد انتصار از شیخ رئیس و اتباع او در برخی از مبانی بر نیامد و صرفاً به تحکیم مبانی او می پرداخت مراجعه کننده بحواشی حکمت اشراق او را حکیمی راسخ و متبحر و صاحب نظر در حکمت اشراق میدید که اینک در بین حکمای اسلامی هیچ کس بعد از خواجه طوسی باصول و عقاید متکلمین و آراء اهل کلام باندازه ملا صدرا وارد نیست چون شیخ و فارابی و شیخ اشراق و سایر اعظم بچشم حقارت

۱- امور عامه اسفار مباحث وجود چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۰۹، ۲۵، ۲۶ و فصول عرفانیه علت و معلول (سفر اول ص ۱۸۱ تا ص ۱۹۰) الهیات اسفار ط ۱۳۸۲ هـ ق ص ۲۳، ۲۴، ۵۸، ۵۹، ۶۰

بکلام و اقوال متکلمین نظر میکردند و کمتر در صدد اشکال و مراجعه بآراء متکلمان برآمده‌اند .

قبل از ملاصدرا بین متصدیان معرفت حقایق و محققان از اهل افکار و انظار و آراء و متخصصان در علوم حقیقه از عرفا و مشایخ صوفیه و فلاسفه مشاء و اشراق اختلاف نظر عمیق وجود داشت و هر یک از این فِرَق با ثبات طریقه خود و نفی ممشای دیگران میپرداخت. ملاصدرادر هر یک از طرق متکفل و متصدی بیان مسائل علمی ماهر و متخصص گردید و بعد از آگاهی کامل در این مشربها بتحقیق و تبیین معارف پرداخت .

کثیری از قواعد مشاء<sup>۱</sup> را با براهین متعدد اثبات نمود و از اشکالات مخالفان این طریقه جواب داد . و همچنین کثیری از قواعد عقلی و کشفی را استوار نمود<sup>۲</sup> . شیخ و اتباع او بطور کلی منکر وجود برزخ و اشباح مثالیه‌اند و تا قبل از ملاصدرا جمیع حکما بر این معنی اتفاق داشته‌اند . ملا صدرا جمیع ادله شیخ را مردود دانست و در مباحث عقل و معقولات و مبحث نفس مجرد خیال متصل و برزخ منفصل را اثبات نموده‌است . در این کتاب نیز بطور صریح این مسأله بیان خواهد

۱- از قبیل ترکیب جسم از هیولی و صورت که مورد مناقشه حکمای اشراق بود و همچنین اثبات صورت نوعیه که شیخ و سایر اتباع مشائیه آن را اثبات نموده‌اند و شیخ اشراق آن را مردود دانسته و خواجه در این مسأله از شیخ اشراق تبصیر کرده‌است .

سفر نفس اسفار چاپ گد ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۴ و جواهر و اعراض ص ۱۶۳

۲- مثل قول بمثل افلاطونیه که مورد طعن شیخ و فارابی و خواجه و میرداماد و سایر اتباع مشاء بود و همچنین جواز تشکیک در حقیقت واحده که شیخ و اتباع اوسالیان دراز بذکر نقوض و اشکالات بر این مسأله پرداخته بودند و ملا صدرا بر طبق قواعد اهل نظر این مسأله را اثبات نمود . رجوع شود باسفار چاپ گد ۱۲۸۲ هـ ق فصل در اختلاف انحاء تشکیکی ص ۱۰۴ تا ۱۰۶ و ایضاً بحث تشکیک ص ۱۱۰، ۱۰۹ و مباحث مثل افلاطونیه اسفار ج گد ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳.

شد<sup>۱</sup>.

کمتر دانشمندی در بین اساطین فن حکمت و عرفان این نحو اصابت نظر داشته و دارای فکر و حدس بتمام معنی صائب بوده است .

حکمت متعالیه ملاصدرا فلسفه‌یی است خالی از تعصب و طرفداری یک‌جانبه و با ریختن این طرح آشتی و صلحی دائم بین فلاسفه و عرفا بوجود آورد و بعد از ملاصدرا کم‌کم و بتدریج محصلان فن حکمت و عرفان بتعلیم هردو رشته می‌پرداخته‌اند . چون فهم کلمات ملاصدرا بسیار مشکل است کسی می‌تواند مدعی تخصص در فهم و تدریس کتب ملاصدرا شود که در حکمت نظریه طریقه شیخ مشائیه اسلام و کتب تحقیقی اشراق مثل حکمت اشراق و مطارحات و کتب تحقیقی عرفان مانند فصوص محیی‌الدین و مفتاح و نصوص قونوی و تمهید القواعد ابن ترکه وارد باشد .

اگر کسی بخواهد متخصص در حکمت متعالیه گردد باید شرح‌اشارات خواجه طوسی و شفای شیخ رئیس ابن سینا و حکمت اشراق شیخ مقتول و قسمتی از کتب تحقیقی عرفان را نزد استاد ماهر قرائت کند و سپس پردازد به مطالعه عمیق در کتب فلسفی ملاصدرا<sup>۲</sup> چون کتب خاص<sup>۳</sup> او صرفاً شرح بر کتب دیگران مثل حاشیه شفای شیخ رئیس و حاشیه بر حکمت اشراق نیست شواهد و اسفار و مبدء و معاد و مظاهر الالهیه ممزوج است از افکار مشاء و اشراق و انظار اهل کشف از اولیاء و کمل

۲- مباحث نفس اسفار اربعه چاپ ط ۱۲۸۲ ه ق ص ۹ و مباحث عاقل و معقول ط گ ۱۲۸۲ ه ق ص ۱۳۱۳.

۱- رجوع شود بمقدمه استاد دانشمند جلال‌الدین همائی بر شرح مشاعر لنگرودی چ مشهد ۱۳۸۳ ه ق ص ۹۸ و مقدمه نگارنده بر این کتاب ص ۴۶، ۴۷.

از عرفای اسلامی «قدس الله اسرارهم» و آراء خاص ملاصدرا، ولی ملاصدرا مطالب را با قلمی منشیانه و طرز تحریری مستوفیانه با بهترین وجه و با کَر و کَرّ در تحقیق طوری بیان نموده است که شخص غیر عمیق گول عبارات سهل و ممتنع او را میخورد و خیال میکند که بحق مراد او رسیده است.

در کتاب «شواهد»، ملاصدرا صرفاً آراء خود را بیان نموده است با آنکه کتاب را با کمال اختصار تدوین کرده است. اگر کتاب را محصل نزد شخص متبحّر در کلمات ملاصدرا بخواند عبارات آن وافی بتفہیم مراد است و آنطور نیست که انسان احتیاج مبرّم بکتاب مشروح او داشته باشد مگر آنکه بخواند تحقیق وسیع در افکار و انظار ملاصدرا بنماید و برای این کار کتاب اسفار او نظیر ندارد.

پس در واقع می توان گفت شواهد ربوبیّه یکی از متون عالیّه فلسفی است که احتیاج بشرح و بسط استاد ماهر دارد.

این کتاب مشتمل است بر آراء و عقاید خاصه شخص ملاصدرای شیرازی، افکار خاصه او همان تحقیقاتی است که مسائل عالیّه فلسفه را بما ارائه میدهد.

در این کتاب ملاصدرا آخرین آراء و عقاید خویش را بیان کرده است<sup>۱</sup> در برخی از قسمتهای این کتاب مطالبی دیده میشود که در اسفار و سایر کتب او دیده نمیشود. <sup>۲</sup> دأب ملاصدرا آنستکه در مورد مسائلی که از غوامض است و جزء مختارات او بشمار میرود بعد از تحقیق وسیع در آراء دیگران مطلب خویش را در پرده اظهار میدارد و میگذرد و در مواضع دیگر بتحقیق کامل آن پردازد ولی مطالب رمزی در آثار او زیاد است

۱- کتاب عرشیه و مشاعر از قرار معلوم بعد از سایر کتب او نوشته شده است.

۲- مانند اثبات حرکت در جوهر از طریق فاعل وغایت و اثبات مثل افلاطونیّه از طریق حرکت و ادراک و آثار عقول مجرّده ص ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱ همین کتاب.

بیشتر این رموز را در تفسیر خود بر قرآن کریم واضحت‌ر بیان کرده‌است . عبارات او بواسطهٔ روانی و جذابی سبب شده‌است که برخی از جاهلانِ مغرور گمان نموده‌اند فهم کتب علمی او احتیاج بمعلم ندارد درحالتی که کثیری از تحقیقات خود را با رمز و اشاره بیان نموده‌است .

سخن سربسته گفتی باحریفان      خدایا زین معمّی پرده بردار



ما از برای آنکه خصوصیات کتاب شواهد و مزایای آن را بیان کرده باشیم و زیاد بتفصیل مطالب نیز نپرداخته باشیم ناگزیریم که رؤس مسائل این کتاب را با کمال اختصار بیان کنیم تا در ضمن، مقایسه‌ی بین این کتاب و سایر کتب ملا صدرا شده باشد . با مقایسهٔ ضمنی بین آراء او و عقاید حکمای مشاء و اشراق و اهل تصوف و عرفان «شکرالله سعیم» .



این کتاب مشتمل است بر « ۵ » مشهد که هر مشهدی دارای شواهد و هر شاهدهی مشتمل بر اشراقاتی است ملکوتی که بر قلب مؤلف از سماءِ اطلاق و مقام ام الکتاب نازل شده‌است .

«فها هی التی اذکرها من اصول اودعتها فی ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد یطلب منها المآرب والمقاصد»<sup>۱</sup>.

سبب تألیف کتاب امر آمر قلبی و اشاره ملکوتی مُشیر غیبی است که او را مأمور بانجام این کار نموده است . منبع جوشش مطالب مدوّن در این کتاب لطیفه ملکوتی مؤلف است که بملکوت وجوداتصال دارد . مسائل را با برهان، گاهی بنحو اختصار و گاهی بنحو اشاره و گاهی بنحو تفصیل و در کثیری از موارد نه مفصّل و نه موجز بلکه بر سبیل برزخ بین تفصیل و اجمال بیان کرده است و متعرّض رفع اشکالات و نقوض نگردیده است . و تفصیل مطالب و نقل اقوال را بکتاب مبسوط خود اسفار اربعه موکول نموده است . این کتاب بمنزله عقل اجمالی و کتاب اسفار صورت تفصیلی شواهد است که «العقل البسیط الاءجمالی خلاق للصّور التفصیلیة و خزینة مدرکات الحقایق المندمجة» .

### مشهد اول

این مشهد در امور عامه و حقایق کلیه و مطالبی که اغلب علوم بلکه جمیع علوم بآن مطالب احتیاج دارند می باشد چه آنکه در جای خود اثبات شده است که علم اعلی و فلسفه اولی سمت سیادت بر سایر علوم دارد و هیچ علمی از آن مستغنی نیست ، موضوعات سایر علوم جزء مسائل و محمولات این علم و این مسائل که موضوعات سایر علوم باشد در این علم اثبات میشوند در علوم جزئی چون موضوع علم اگر در علم اثبات شود مستلزم دوراست و موضوع نمیشود از مسائل علم قرار بگیرد . «لأنّ موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة» .

شاهد اول :

آخوند ملا صدرا مطالب این مشهد را در پنج شاهد تقریر کرده است و هر شاهد

مشمول بر اشراقاتی است.

«اشراق اول»، در تحقق و خارجیت وجود است.

وجود منشأ تحصيل و تعین جمیع ماهیات و مبدء اثر در جمیع حقایق است.  
«اشراق ثانی»:

در اشراق دوم برخی از احکام وجود از قبیل این معنی که وجود قابل تعریف نیست، و تعریف اختصاص بماهیات دارد و وجود حقیقتی است عین خارجیت و منشأ اثر ماهیت واحده ممکن است جهت مشترک بین خارج و ذهن باشد، ولی وجود دارای وجود نیست حصول آن در ذهن مستلزم خلف و انقلاب و غیر اینها از محذورات است بعد از تقریر این معانی مسلک خود را در وجود بیان کرده است «وجود نه کلی است»<sup>۱</sup> و نه جزئی بلکه امر واحد شخصی است که در مقام ذات تعین ندارد و باعتبارات تنزلات در مراتب اکوان و بمناسبت تجلی و ظهور در حقایق و اعیان ثابته متصف بکلیت و جزئیت و اطلاق و تقیید میشود، اصل حقیقت وجود چون صرف است ثانی از سنخ خود ندارد و حقایق امکانیه تفصیل آن اجمال و مقام فرق وجودند نه مقام جمع حقیقت.

در ضمن «تفریع» مسلک حکمای مشاء را بمسلک حکمای فهلوی بر میگرداند و مسلک مشاء را توجیه مینماید.

در ضمن تحقیقات عالیه اثبات مینماید که وجود عین هر کمالی است. علم و قدرت و اراده ملازم با وجود و در خارج عین اصل وجودند و نیز بیان نموده است که ماهیت بمنزله ظل و ظهور اصل وجود و نمود هستی مطلق بلکه ثانیه مایرام-

۱- آخوند ملاصدرا در این قبیل از مباحث از عرفا زیاد متأثر است مخصوصاً در این تعبیر مربوط باعتبارات تمهید القواعد چاپ گط ص ۸۹، ۹۰ و مقدمه نقیصری ط گ ص ۴ و شرح مقدمه ص ۲۰.



الاحوال است. جهات خلقی همان ماهیات و اعیان ثابت‌اند که مانع استناد شرور بحق می‌باشند. برخی از احکام سلبیه وجود را نیز در ضمن اشراقات مشهود اول بیان کرده است و بر برخی از اتباع مشاء که گمان کرده‌اند وجود عرض است یعنی عرض باب «ایساغوجی» کلیات خمس مناقشه نموده است.

و نیز بیان کرده است که وجود عین ماهیات است و این معنی در ظرف ذهن و خارج تفاوت نمی‌کند و نیز بیان کرده است که امتیاز بین وجودات بچه چیز است. در ضمنِ تقریر این مطلب اثبات نموده است که وجود دارای افراد نیست بلکه یک حقیقت عریض و طویل رفیع الدرجات است که باعتبار ظهور و تجلی در اعیان ثابت‌ه در مراتب تجلیات و ظهور در جلباب ممکنات و تجلی در کسوت اعیان امتیاز واقع می‌شود<sup>۱</sup>. و اعیان بمنزله نمود وجود حقند و استناد وجود بنظر دقیق بوجود خاص نیز بطریق مجاز عرفانی است

در «اشراق ثامن» نحوه اتصاف ماهیّت بوجود را بیان کرده است و در ضمن تقریر مطلب بکلمات فلاسفه دیگر مناقشه نموده است و بیان کرده است که وجود نظیر اعراض قائم بموضوعات نیست و منشأ تحسّل معروض خود می‌باشد و بکلمات شیخ رئیس نیز در این مسأله استدلال و استشهاد نموده است.

و نیز در اشراق تاسع برخی از اشکالات شیخ اشراق را بر اصالت وجود نقل و رد کرده است و اثبات نموده است که علم بحقایق وجودیه از طریق کشف و علم حضوری برای انسان، آن‌هم انسان کامل حاصل می‌شود و هر که دارای مقام مکاشفه

۱- ما این مطلب را بطور مبسوط در تعلیقات بر شرح مشاعر بیان کرده‌ایم و بنا بر مشربهای مختلف (از تباین در وجود و اعتباریت وجود و مذهب فلولیون و مختار عرفا) سخن گفته‌ایم. شرح مشاعر ط مشهد ۱۳۴۲ هـ  
ن ص ۹۰، الی ص ۱۳۰. مباحث مربوط بوجود از ص ۶ تا ص ۱۴ تقریر شده است.

نیست علم ندارد . «من لا کشف له لا علم له» .

در «اشراق عاشر و حادی عشر ۱۱۰، ۱۱۱» این شاهد موضوع علم الهی و فلسفه اعلی را بیان نموده است . در این مسأله همان کلمات شیخ رئیس را تقریر کرده است . و ضمناً مناقشاتی که برخی بر شیخ وارد ساخته اند و یا در فهم کلمات اودچار اشتباه شده اند بیان کرده است با آنکه باختصار موضوع علم را بر طبق مطالبی که شیخ بیان نموده تقریر کرده است و در تعالیق بر الهیات شفا این مسأله را مفصل تر متعرض شده است ولیکن کلمات او در این باب نیز ممتاز است و حاوی برخی از دقایق و نکات است که اختصاص بخود او دارد .

در «اشراق دوازدهم ، ۱۲» مقولات ده گانه را بهمان نحوی که شیخ در شفا بیان نموده و تقریر کرده است (رجوع شود به صفحه ۲۱ تا ص ۲۴) .

#### شاهد دوم :

شاهد دوم این مشهد مشتمل بر اشراقاتی است که اشراق اول آن در نشأت وجود و اشراق ثانی در بیان حقیقت وجود ذهنی و اثبات ظهور ظلّی و تقریر نشأه دیگر از برای حقایق وجودی است . ملا صدرا در ضمن ده اشراق در این مسأله بر طبق مسالك مختلف بحث کرده است در وجود ذهنی در این کتاب بنحو متوسط و در اسفار<sup>۱</sup> و حواشی خود بر شفا<sup>۲</sup> بنحو تفصیل بحث کرده است . فهم کلمات ملا صدرا در این مسأله بسیار مشکل و بطور کلی ممتاز از کلمات حکمای دیگر است . شیخ در شفا<sup>۳</sup> متعرض این مسأله شده است ولی بین تحقیقات او و آخوند فرسنگها

۱- رجوع شود بجلد اول اسفار امور عامه، چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق از ص ۶۵ تا ۸۰ .

۲- رجوع شود بحواشی ملا صدرا بر شفا چاپ ۱۳۰۶ هـ ق از ص ۱۲۶ تا ص ۱۳۹ .

۳- رجوع شود به شفای شیخ، الهیات . چاپ ط ۱۳۰۶ هـ ق ص ۴۵۱ تا ۵۳۴

فاصله است<sup>۱</sup>.

ملاصدرا در جواب از اشکالات وجود ذهنی و ظهور ظلّی بطور مفصل بنا بر مشرب خود و قوم «حکما» که صورت ذهنی و علم را عرض میدانند بحث کرده و جواب داده است. وقد ذکر فی هذه المسألة قول الفصل و حققها بما لا مزيد عليه.

شاهد سوم:

شاهد سوم این مشهد «فی الاشارة الى واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبه و ان اية وحدة تخصّه و اية نعوت تخصّه». این شاهد مشتمل بر اشراقاتی است: «اشراق اول» در اثبات وجود غنی و بی نیاز مبدء المبادی و حق اول است. ملاصدرا در این اشراق وجود را تقسیم بوجود مستقلّ غیر قائم بغیر و وجود فقیر و قائم بغیر نموده و ماهیت را باعتبار اعتباریّت صالح از برای علیّت و معلولیّت ندانسته و متعلق بغیر و مبدء تعلق و مقوّم غیر و بالجمله علیّت و معلولیت را درسرخ وجود قرارداد و روی این تقسیم در مراتب اکوان و اعیان وجودی مستقل و قائم بذات اثبات کرده است. این برهان را در کتاب مشاعر و اسفار و سایر کتب خود نیز ذکر کرده است (ص ۳۶، ۳۷، ۳۸).

در «اشراق دوم» با برهان خاص اثبات کرده است که حق تعالی و مبدء وجود باید جامع جمیع نشئات و فعلیّات باشد. وجود جامع نشئات چون صرف است تعدّد و تکثر در او راه ندارد لذا مستند جمیع خیرات و مبدء جمیع کمالات است. در قرآن مجید اشاراتی بدین موضوع موجود است مانند: «و ان من شیء الا و عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم».

اسماء حسنی همان حقایق متجلی دررقایق وجودند که اصل و تمام حقیقت اشیاء می‌باشند .

ملاصدرا در اشراق سوم این کتاب نحوه ثبوت صفات و منشأیّت ذات را از برای انتزاع صفات کمالیه بنحو کافی بیان کرده است . و دراین مسأله همان کلام اهل عرفان را که صفات در مقام واحدیّت منبعث از ذات و در مقام احدیّت مستهلك وفانی در ذاتند اختیار نموده است چون مقام احدیت مقام استهلاك صفات است : «ولله الاسماء الحسنی ، ایّاماً تدعوا فله الاسماء الحسنی» .

صفات باعتباری همان اسماء مستهلك و فانی در ذاتند .

در اشراق رابع علم و قدرت حق و در اشراق خامس علم حق بممکنات را اثبات نموده است و بطور تلخیص اقوال مختلفه<sup>۱</sup> در علم را نقل و وجوه خلل و فساد این اقوال را ذکر نموده است و در مقام اثبات علم تفصیلی حق بموجودات قبل از ظهور خارجی اشیاء همان عباراتی را که عرفا از برای تمثیل دراین باب ذکر نموده‌اند بیان کرده و حق را بمنزله مرآتی که صور جمیع حقایق در آن دیده میشود فرض نموده ؛ و فرق بین علم تابع معلوم ، و علم علت وجود خارجی معلوم را بیان نموده است . این مسأله را نیز بنا بطریقه عرفا تقریر نموده<sup>۲</sup> و کلمات اهل سلوک را بصورت براهین فلسفی ذکر کرده است . (ص ۳۹، ۴۰) .

در «اشراق سادس» سنخیت بین حق و اشیاء و لزوم مناسبت بین علت مفیض وجود معلول و معلول مفاض از علت را تقریر نموده و مناسبت بین اسماء حق و

۱- ملا صدرا در اسفار و مبده و معاد مسأله علم را مبسوطاً بنحوی که در هیچ کتابی بدین تفصیل کسی متعرض این مسأله نشده است بیان کرده است (اسفار اربعه ، الهیات بمعنی اخص چاپ گوت ۱۲۸۲ هـ ق از ص ۳۰ تا ص ۶۴) .

مظاهر اسماء را در ضمن تحقیقات عرشی بلسان خود تقرير نموده و جواهر عالم را مظهر ذات و اعراض را مظهر اسماء دانسته و وجوه مناسبات بین اسماء و اعراض مختلفه را تقرير کرده است و حقیقت ذات را مقام غناء عن الاشیاء و بی نیازی عن العالمین، و مرتبه ثبوت حقایق بنحو اعلی و اتم (نه بنحو محدودیت) دانسته و جمیع اضافات مفروضه بین حق و خلق را باضافه قیومیت و اضافه اشراقیه برگردانیده است چه آنکه ذات حق مبدء جمیع کمالات و اضافه اشراقیه او مبدء جمیع اضافات است جمیع الصفات ترجع الی صفة واحدة و جمیع الاضافات الی اضافه واحدة اشراقیه .

این همه جام می و نقش مخالف که نمود یکفروغ رخ ساقیست که در جام افتاد در «اشراق سابع» اثبات نموده است که حق تعالی صرف وجود و باعتبار ظهور و شمول اوسع از جمیع حقایق و باعتبار تجلی در حقایق و مقوّمیت آن نسبت به موجودات اقرب از هر قریب است : «الا انه بكل شیء محیط» و «نحن اقرب الیه من جبل الوریث» . (رجوع شود به ص ۴۳، ۴۲) .

بهمین مناسبت حق کاشف ندارد نه جزء خارجی دارد و نه جزء عقلی لذا مبرّا از جنس و فصل و ماده و صورت است .

بنا بر این حق تعالی حد ندارد و بالملازمه برهان هم بر نیس ندارد . صفات او به اعتبار استهلاك در ذات همین حکم را دارند ولی باعتبار مفهوم و بلحاظ کلیت دارای حدود و براهین میباشند .

اسم الله و اسم اعظم که مقام جمع الجمع اسماء است و دارای مرتبه خلافت بین ذات و صفات تفصیلی است باعتبار آنکه متجلی در جمیع حقایق است و جمیع اسماء و مظاهر اسماء صورت و ظاهر و سَدَنه این اسم اعظم میباشند واسطه ظهور جمیع

حقایق خارجی است لذا ملاصدرا گفته است :

«و اما مفهوم اسم الله و معناه؛ فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقایق الائمكانيه واقعة فی حده» . (ص ۳۸، ۳۹ همین کتاب) .

ملاصدرا در این بحث سبک عرفا را اختیار نموده<sup>۱</sup> و عالم وجود را صورت حق و اسم حق، غیب را معنی اسم باطن و شهادت را معنی اسم ظاهر میداند .  
آخوند در اشراق ثامن این شاهد تحقیقی در بیان وجوه فرق بین اسم و صفت و نقی ترکیب از مفاهیم مشتقات نموده است این بحث را در اسفار و مبدء و معاد و مشاعر نیز ذکر کرده است ما در تعلیق بر مشاعر مبحث مشتق را مفصلاً بیان نموده ایم و اثبات نموده ایم که مشتق بطور مطلق بسیط نیست ، و ان لفظ المشتق الائمسى القابل للحمل على الذوات موضوع لائمى و وحدانى قابل للأنحلال الى معنون مبهم دون النسبة<sup>۲</sup> (ص ۴۲، ۴۳، ۴۴) .

۱- این قبیل از مباحث را ملاصدرا در ضمن مباحث مفصل در اسفار و سایر کتب خود ذکر کرده است ولی در تفسیر قرآن خود را محض در بیان این قبیل از حقایق نموده است . اسفار اربعه ، الهیات بالمعنى- الاخص چاپ ط ۱۲۸۲ ه ق ص ۸۰، ۷۹، ۷۸ .

ما در شرح بر مقدمه قیصری در فصل ثامن در مقام بیان کیفیت تجلی اسماء در عالم این مبحث را مفصلاً ذکر کرده ایم . شرح مقدمه قیصری چاپ مشهد ۱۳۸۵ ه ق از ص ۴۵۷ تا ص ۵۳۶ .  
۲- ملاصدرا این بحث را از بحث مبسوط فصول عرفان اسفار تلخیص کرده است . رجوع شود به شرح المشاعر یا تعلیقات نگارنده چاپ مشهد ۱۳۸۴ ه ق ص ۹۳ تا ۹۶ .

وقد قلنا فی تعالینا على هذا الكتاب تبعاً لسيدنا الاستاذ العلامة فقيه العرفاء والفلاسفة سيد الاكابر ادبمت برکاته : ان المشتق متوسط بين الجوامد التى هى بسائط لفظاً و دلالة و مدلولاً ، و بين المركبات تفصيلاً التى هى مركبات والدلالة والمدلول تركيباً تفصيلاً ، والمتوسط بينهما هو المشتق ، فهى امر وحدانى لفظاً و دلالة و مدلولاً فى النظرة الاولى ولكنه ينحل الى شيئين فى المقامات الثلاث عند التحليل والتجزئة عقلاً .

این تحقیق را قبل از استاد علامه ، مرحوم فقیه متبحر و فیلسوف بزرگوار افضل المتأخرین حاج شیخ محمد حسین اصفهانی معروف بکمپانی در حواشی بر کفایه ط ۱۳۴۴ ه ق ص ۹۱ تا ۹۴ و سید محقق داماد در قبسات ط ۱۳۱۲ ه ق ص ۴۸، ۴۷ : «ومفهوم المشتق ذات ما مبهمه ، ينتسب اليها مبدء الاشتقاق على ان تعتبر الاضافة الى ذلك على شاكلة التقيد لا على سبيل القيد » بیان نموده اند .

در «اشراق تاسع» سایر طرّقی را که قوم از برای اثبات ذات و صفات و اسماء و آثار حق بیان کرده‌اند ذکر نموده و سپس بذکر طریقه صدیقین پرداخته و در اشراق عاشر قاعدۀ بسیط الحقیقه را بنحو کامل ذکر نموده و آنرا برهانی کرده‌است و از این قاعده وحدت شخصیّه مختار عرفا را اثبات کرده و از آن نتیجه گرفته‌است که ماسوی الله باطیل و اوهامند. بعد از تقریر این تقریب روی اصول و قواعد کشفی علیت و معلولیت را از وجود نفی نموده و در ضمن «ازالۀ وهم» وجود را فرد متشخص واحد شخصی دانسته و بر همین مبنا مسلک ذوق التّأله را ابطال کرده‌است. تتمۀ مباحث علم حق را در دنبال مبحث مذکور بیان نموده‌است و بر توحید وجودی و مسلک قائلان بتشکیک خاصی بلکه خاص الخاصی نتایجی مترتب نموده‌است از جمله مسأله خلق اعمال و ابطال جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین و حمل متشابهات از قرآن بر معنای ظاهر و حمل آیات مفهم تشبیه را نیز بر معنای ظاهر بدون لزوم تجسم و تکثّر و ابطال مذهب حنابله و مجسمه از فروعات توحید خاصّ— الخاصی است (ص ۴۴، ۴۵، ۴۶).

مسأله بدا و تردّد در فعل حق و فرق بین کلام و کتاب را در ضمن مسأله علم و قدرت حق بیان کرده‌است. جمیع این مطالب تلخیص مطالب مفصّل اسفار اربعه است. در این کتاب و کتاب اسفار بر متکلمان اعتراض نموده و گفته‌است:

این جماعت آنچه که در باب مبدا و صفات او از شریعت رسیده است تأویل نموده‌اند و آنچه که مربوط به مسأله معاد است حمل بر ظاهر و مفهوم اولی آن نموده‌اند. والتفکیک غیر معقول والتفصیل ترجیح بلامرجّح.

در حالتی که ظواهر در اصول عقاید مطلقاً حجّیت ندارد و آنهمه اختلافات در اصول عقاید در امت ناشی از عدم رعایت این مسأله است .

مناسب بود بقیّه مباحث مربوط بامور عامه را در ضمن یکشاهد بیان نماید ولیکن مصنّف تتمّه مباحث مربوط بامور عامّه را در ضمن شاهد چهارم تقریر نموده است .

#### شاهد چهارم

شاهد رابع نیز مشتمل بر اشراقاتی است که مباحث امور عامه در ضمن این اشراقات تقریر شده است .

«اشراق اول» در متقدّم و متأخّر و اقسام این دو، است . این مبحث را بطور اختصار با ذکر چند نکته دقیق بیان نموده<sup>۱</sup> (از ص ۵۹ تا ۶۳) .

«اشراق ثانی» در وحدت و کثرت است . وحدت و کثرت نسبت بوجود از عوارضی هستند که وجود در اتصاف بآنها احتیاج به تخصّص استعداد ندارد .

«اشراق ثالث» در اقسام تقابل و غیرتّ است این مباحث را در اسفار مفصّل و در این کتاب مختصر بیان کرده است . برطبق مسلک خود که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باشد ملاصدرا وحدت را نظیر وجود از اعراض نمیداند و معتقد است که امری زاید بر حقایق خارجی نیست. اصولاً وحدت با وجود در جمیع احکام

۱- بنا بر وحدت وجود و تشکیک خاص الخاصی میشود حقیقت وجود باعتبار غناء عن العالمین و عدم تعیین نه متقدم باشد و نه متأخر ولی باعتبار تجلی و ظهور در اعیان و خفاء در کسوت حقایق در مرتبیه متأخر و در مقامی متقدم باشد ولی بالادات تاخر و تقدم بنابر مسلک اهل الله بامری خارج از اصل وجود نیست. دیگر آنکه تقدم وجود بر وجود باعتبار حصول کثرت وجودی تقدم «بقی لازم و تاخر بقضاء حتم» و تقدم وجود بر ماهیت تقدم بالحقیقه . اسفار اربعه ط ح ۱۲۸۲ هـ ق فصل در حدوث و قدم و بیان انشاء و تقدم و تاخر ص ۲۵۶ تا ۲۵۹



مشترک است و از شئون ذاتیّه وجود بشمار میرود : «تفصیل العدد لمراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق و نعوته و کون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الرابعة .... الواحد ليس بعدد باتفاق اهل الحساب والعدد ليس بواحد لا أنّه يقابله مع أنّه عين الواحد الذي يتكرر... الحق المنزّه عن نقائص الحدّثان بل عن کمالات الاءکوان هو الخلق المشبّه» از (ص ۶۳ تا ۶۸) در این مباحث تحقیق نموده است . «اشراق چهارم» در علت و معلولست ، ملاصدرا در این اشراق اقسام علت را بیان کرده و این بحث مهم را که : معلول لازم ذات و حقیقتی غیر منفک از علت مفیض وجود خود میباشد . (از ص ۶۸ تا ۷۳) اشراق ه مشتمل بر مسائلی است مثل اثبات سنخیت در اثبات سنخیت باین کلمه مشهور از قدما «وفعل کلّ فاعل مثل طبیعته» استشهاد نموده برخی از عویصات این بحث را تقریر نموده و گفته است :

چون حق ثابت محض است (وعقول نیز از صقع ربوبی و تابع حقند) ؛ باید در مقام صدور عالم خلق و ماده از حق امریکه عین تجدد و حدوث است واسطه شود و این نیست مگر حرکت که ثباتش عین تجدد است .

تفصیل این بحث را در کتب خود خصوصاً اسفار و رساله حرکت و مفاتیح ، بیان کرده است . بعد از بیان این مختصر از برای وجود بر طبق نظر عرفا سه مرتبه قائل شده است و دلایلی از ناحیه عدم صلاحیت ماهیت جهت علیّت و معلولیّت و معمولیت ، براهین متعدد بر اصالت وجود اقامه نموده است و از چند جهت بر قائلان باصالت ماهیت و اصالت اتّصاف مناقشه و اشکال نموده است و برخی از احکام علت و معلول را بیان نموده است و بعد از تقریر برخی از اقسام علت بطور اجمال متعرض مسأله شوق هیولی بصورت شده و باستبعاد شیخ اشارت کرده است .

ملا صدرا این مسأله را در جلد اول اسفار بطور تفصیل و در الهیات بالمعنی  
الاخص نیز بیان کرده است .

ملا صدرا در این اشراق در لزوم سنخیت بین علت و معلول از شیخ رئیس  
مطلبی نقل نموده و به بیان آن پرداخته است .

در «اشراق سادس» چند مسأله مهم مربوط باحکام علت و معلول ، نقل  
کرده است .

یکی آنکه : فاعل نسبت بماهیت مجعوله فاعل است ولی نسبت به نفس وجود  
مفاض چون وجود مفاض امری مباین و منحا از وجود علت نیست ؛ مقوم است نه  
فاعل<sup>۱</sup> مصنف سعی دارد برطبق افکار عرفا علیت و معلولیت را از وجود نفی کند  
این معنی را که در این جا بیان کرده است در اسفار در فصول عرفانیه بنحو دیگر  
تقریر کرده است<sup>۲</sup> .

دیگر آنکه : تشخیص و هویت موجود مادی بصورت است ، و ماده امری  
مبهم و لامتحصل است .

دیگر آنکه صور عناصر «عناصراربعه» داخل در حقیقت مرکب عنصری  
نیست .

دیگر آنکه : صور عنصری از حقایق وجودی بشمار میروند نه جوهرند و نه  
عَرَض . چند مطلب دیگر نیز بیان کرده است که از برای اثبات حرکت در جواهر  
اجسام نافع است . بنا بر اصول حکمیّه حرکت جوهری مبتنی بر قواعدی است که

۱- ما در بعضی از مسغورات خود این مطلب را نادرست دانسته و برآن مناقشه کرده ایم چون مقوم و فاعل  
در حقایق وجودی يك امر است که مبدء و معاد است «لان النهايات هي الرجوع الى البدايات، وكل شیء يرجع  
الى اصله» وفي التنزيل «انا لله وانا اليه راجعون ، و ان الى ربك المنتهى»

۲- رجوع شود به اسفار فصول عرفانیه علت و معلول ط ص ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳ .

بعد از این بیان خواهد شد .

اشراق سابع در قوه و فعل و امکان و وجوب و اثبات طبیعت و فاعل مباشر حرکت از برای هر متحرکی و در بیان سبب موت طبیعی است <sup>۱</sup> .

مقدمه وجود حرکت بلکه علت حدوث متحرك و فاعل مباشر و مزاوول حرکات متعدد هیولای اولی است جسم از آن جهت که بالقوه است است بسوی نیل کمال و تحصیل فعلیات حرکت مینماید .

صور متوارده بر هیولی بنحو تتابع است و هیولی بسوی صور جواهر متحرك است و این همان معنای حرکت در جوهر است <sup>۲</sup> .

ملا صدرا معتقد است مبدء قریب و فاعل مباشر حرکت باید سیال باشد و براهین متعددی برای اثبات مدعای خود ذکر کرده است . فاعل مباشر حرکت ، طبیعت سیال ، و فاعل وجود حرکت و مخرج متحرك از قوه بفعلیت، حق اول و یا وجهی از وجوه حق است .

حکمای مشاء و اشراق از این اصل تام غفلت نموده اند و حرکت در جواهر را نفی کرده اند ، بهمین جهت موجود ثابت باید مجرد از ماده باشد ، اصل طبیعت قابل اشتداد و تضعف است بر طبق قانون حرکت و استکمال ذاتی و جبلّی و لزوم رجوع هر فرع باصل خود و اینکه علت مفیض وجود معلول صورت تمامیه و کمال معلول و مبدء رجوع آن میباشد علت موت طبیعی نزد ملا صدرا ناشی از اضمحلال قوای

۲- چون منشأ فاعلی موت طبیعی لزوم رجوع هر فرع باصل و هر رقیقه بی بحقیقت خود میباشد .

۳- علی الدوام هیولی با صورة «ما» موضوع ثابت از برای حرکت است و برای امریکه عین تجدد و نفس سیلان است همین اندازه از موضوع کافی است لشدة غموض هذه المسألة و دقة مسلکها و صعوبة درکها انکرها الشیخ الرئيس رئیس المشائیة والشیخ الاشراقی رئیس الاشراقیون .

جسمانی و بوار و خرابی بدن نیست کما قیل:

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو      گفتا: چکنم؟ خانه فرو میآید  
ملاصدرا بعد از آنکه از ناحیه قوه و فعل و تقسیم شیء بوجود بالقوه و بالفعل  
و بیان وجوب تحریک ماده بحسب جوهر ذات در صور جوهریه بحث حرکت و  
سکون را که قوم در مباحث طبیعی بیان نموده اند عنوان مینماید<sup>۱</sup> برخی از مباحث  
حرکت را در اشراق هفتم و قسمتی از احکام آن را در اشراق هشتم بیان کرده  
است. اینکه برخی اشکال کرده اند ملاصدرا حرکت و سکون عارض جسم را در علم  
الهی بیان نموده است در حالتی که از مسائل طبیعی بشمار میروند. اشکال آنها وارد  
نیست حرکت بمعنی اعم مثل قوه و فعل از عوارض طبیعت وجود است ملاصدرا مباحث  
مهم حرکت جوهر را در این اشراق تقریر کرده است بانضمام برخی از اقسام و احکام  
اصل حرکت و در آخرین بحث بر مبنای حرکت جوهریه حدوث زمانی عالم را نیز  
ثابت کرده است و بهذا التحقیق جمع بین الشریعة والحکمة والشریعة المحمدیة  
جامعه<sup>۲</sup> للتحقایق البرهانیة والمآرب الکشفیة والخطابات اللطیفہ کیف و مشرّعهای تکلم  
مع کل طایفة علی قدر افهامهم.

شاهد خامس

شاهد خامس مشهد اول در احوال و احکام و اعتبارات ماهیت است که از آن

۱- در اسفار گفته است: حرکت و سکون شبیه قوه و فعلند و حرکت و سکون بمعنی اعم از عوارض موجود  
بما هو موجودند. «الذی یحتاج الوجود فی عروضهما له الی ان یصیر نوعاً خاصاً طبیعیا او تعلیمیا» اسفار  
ط ع ط ۱۲۸۲ ه ق جلد اول امور عامه فصل فی الحركة والسکون ص ۲۱۳، ۲۱۴، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹.  
آقا علی حکیم در حواشی خود بر این موضع از اسفار تحقیقاتی دارد که در اسفاری که انشاء الله منتشر  
میکم نقل میشود.

اهل حکمت بکلی طبیعی تعبیر کرده اند این بحث را شیخ مشائیه اسلام «اعلی الله مقامه» در شفا مفصل عنوان نموده است .

ملا صدرا در این کتاب اعتبارات ماهیت را ذکر کرده و فرق بین جنس و فصل و نوع و مباحث مربوط با اعتبارات ماهیت را بطور تلخیص تحقیق نموده است و مطلبی را در این جا تحقیق کرده است که در کتب مشاء و اشراق نیست و آنگاه فرق بین کلی و جزئی را بوجود سعی و وجود مقیّد ارجاع داده است و تحقیق نموده که در مقام درک کلیات عقل وجود کلی سعی عقلی را در اوائل ادراک «کرویه شیء من مکان بعید او هواء مغبر» مشاهده میکند و آنرا قابل حمل بر متکثرات و مردّد و محتمل بین امور کثیره می بیند . لآن نفس الماهیة لیست بکلیة و جزئیة - لآن الصدق علی الکثیرین خارج عن نفس الماهیة - فلا بدّ ان يتحد الماهیة مع وجود سعی مطلق لآن یصدق علی المتکثرات فیجب ارجاع جمیع هذه الاحكام الی الوجود .

در همین مبحث ملاک تشخیص و جزئیت را از ناحیه وجود دانسته و سایر اقوال را نیز ذکر کرده ، برخی از اقوال را توجیه نموده و برخی را مردود دانسته است و در ضمن شواهدی بر اصالت وجود بیان مینماید و بطور اختصار علائم و امارات تشخیص را نیز بیان کرده است .

بمناسباتی متعرض این مسأله : با اینکه اجزاء فلك در ماهیت متساوی هستند تعیین موضعی از فلك از برای منطقه و تعیین موضع مخصوصی از برای قطبین و همچنین اختصاص حرکت فلك بجهة معینه غیر از سایر جهات مفروضه با آنکه جمیع جهات جسم فلکی از برای توجیه حرکت بآن جهت بحسب استحقاق متساوی است ترجیح بلا مرجح است .

این دو اشکال از قدیم ایام عنوان شده است و کسی جواب درستی نداده است ملاصدرا از این دو اشکال جواب میدهد. در اشراق سوم علت تکثر افراد نوع واحد را بیان نموده است بطور مسلم علت تکثر فردی در مادیات ماده و در موجودات برزخیّه جهات موجوده و حیثیات متکثره در عقل مدبر نوع است. عقول مجرده که معنای صرفند و تجسم و تقدّر برزخی ندارند نوعشان منحصر بفرد است و تعدّد فردی ندارند.

هر موجودیکه سبب و علت نداشته باشد نظیر حق اول تعالی شخص آن ذاتی است چون ماهیت کلیه، ندارد.

تشخص عقول مجرده بوجود ناشی از فاعل تام واجبی است و در تشخص سایر موجودات وضع و جهت و زمان و سایر لوازم مادی مدخلیت دارند.

ملاصدرا در اشراق خامس فرق بین جنس و فصل و نحوه اتحاد این دو و کیفیت اتحاد ماده و صورت را بیان نموده است و بعد در ضمن میان حد از برای انواع و افراد انواع، این معنی را که شخص بما «هو» شخص حد ندارد و فروق بین ترکیب عقلی و ترکیب خارجی را نیز تقریر کرده است.

و بعد در کیفیت نحوه وجود فصول جواهر سخن گفته است و فصول جواهر را یکنحو وجود خاص میداند و اقوال مشا و اشراق و رواق را نقل کرده است<sup>۱</sup> و در نحوه وجود کلی طبیعی نیز بحث کرده است و معنی اشد و اضعف را نیز در ماهیات تقریر کرده است و متمایل به وقوع تشکیک در ماهیات شده است و بحث تفصیلی آن را احاله بکتاب اسفار نموده است<sup>۲</sup>. سپس پرداخته است بنقل قول شیخ اشراق در

۱- از برای بحث تفصیلی باید مراجعه شود بجواهر و اعراض اسفار چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲۰

۲- کتاب اسفار جلد اول ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۹۸.

مسأله تشکیک در ماهیات و چنین عقیده دارد که تشکیک در ماهیات بحسب ذات جائز است. اگر ادلّه اصالت وجود نبود نفس ماهیت «بماهی‌هی» اِباء از قبول تشکیک ندارد. جامع بین مراتب شدید و ضعیف مفهوم کلی مبهم است که در مقام حمل بر افراد قابل تشکیک است<sup>۱</sup>.

### مشهد دوم

مشهد ثانی این کتاب در وجود حق و نحوه صدور کثرات از او و کیفیت انشاء و ایجاد نشأه آخرت و عالم ماده که مقلّمه آخرتست می‌باشد. این مشهد مشتمل بر شواهدی است

#### شاهد اول

شاهد اول در صنع و ابداع است. این شاهد متضمن اشراقاتی است. مصنّف از کیفیت وجود حق و نحوه ثبوت وجود او فارغ گردید و در مباحث قبل آن را بیان کرد. این مشهد که بمنزله الهیات خاصّه و مسائل ربوبیه و اکثر مباحث آن می‌باشد متضمّن این قبیل از مسائل است:

غناء حق از ماسوی و قیام او بذات خود و بیان آنکه آنچه که مدخلیت در ایجاد اشیاء دارد عین ذات حقست فاعلیت او بر هیچ چیز توقف ندارد و گر نه باید حقّ اول وجود مطلق و مبدء حقیقی نباشد مبدء جمیع خیرات و منتهای جمیع حقایق

۱- در اسفار جمیع ادله مانع تشکیک در ذاتیات را نقل نموده و بجمیع آن ادله مناقشه نموده است در مباحث مثل و تعلیمات اشکال شیخ را بر این مسأله که ناشی از تشکیک ذاتی است نقل نموده و گفته است دلائل نفی صور الهیه افلاطونیه مبتنی بر عدم جواز تشکیک در افراد نوع واحد است در حالتی که تشکیک در ذاتی را ما جائز میدانیم. (اسفار مباحث انحاء اختلافات تشکیکی ص ۹۷، ۹۸، ۹۹ و مباحث مثل ص ۱۳۰، ۱۴۰).

اوست . جمیع صفات او عین ذات اوست و صفات اشیاء از لوازم صفات حقست . آنچه در صتمع ربوبی از کمالات و خیرات وجود دارد بنحو اصالت و صرافت و تمامیت موجود است . فیض او و وحدانی است و واول موجودی که قبول فیض از حق اول مینماید عقل اول است که بوجهی عین وجود منبسط است و عقل اول واسطه صدور کثرات از حق است سپس نحوه صدور کثرات و ملائکه عقلی و نفسی را از حق اول بیان کرده است . در «اشراق ششم» مبدء وجود را از مذاهب و عقاید جهّال تنزیه نموده است و بیان کرده است که اکثر مردم حق اول را بوجه اطلاق عبادت نمی نمایند و مصنوعات ذهن و اوهام و اغالیط و تخیلات خود را عبادت مینمایند ولیکن جمیع موجودات حتی عبده اصنام حق را از جهتی بحسب قضاء ربّانی و مشیت الهی عبادت مینمایند و دین فطری و عبادت ذاتی، در همه خلایق ثابتست . منشأ اطاعت ، اسم هادی و منشأ عصیان ، اسم مضل است ، حق تعالی عباد خود را دوست دارد بلکه منشأ سلاسل وجود حبّ حق با آثار و افعال اوست . اراده حق همان ابتهاج و سرور اوست این مسأله را بر طبق مسلك اهل عرفان تقریر فرموده است . منشأ است کمالات و مبدء حرکات جوهریه جواهر صوری و مادی را عشق و شوق بمبادی عالیّه دانسته است چون وجود را عین عشق و حبّ و ابتهاج و حیوة میداند و بیان کرده است که حیات ساری در جمیع بسائط و مرکبات است .

برخی از مباحث دیگر مربوط بالهیات خاصه را از قبیل کیفیت دخول شرّ در قضاء الهی و تقریر آنکه شر مقضیّ بالعرض است در این قسمت، بیان شده است .

هیولی منبع شرور و حق منبع جمیع خیراتست ؛ بر جمیع بسائط و مرکبات اعم از نبات و جماد و حیوان نفس مدبّری تعلق گرفته است . برای اثبات این معنی



بعد از اقامه برهان بکلام معلم اول در «اثولوجیا» استشهادجسته است و سبب اتصال جسم و اتحاد وحدت آن را نفس متعلق بجبرم دانسته<sup>۱</sup> و معتقد است اگر نفس تعلق بماده جسمی نداشته باشد عروض انفصال بر اجسام حتمی است. کلمه فاعله در عالم ارض نفس مدبّر اجسام است<sup>۲</sup>.

اشراق حادی عشر این شاهد در نحوه اطاعت عقول طولیه و عرضیه از حقّ اول است عقلاً و نقلاً اطاعت آنها فطری است و عصیان در وجود آنها راه ندارد.

در اشراق بعد اثبات مینماید که عالم عقول یکعالم واحد و نشأه هر عقلی متصل بنشأه عقل دیگر است و حقیقت هر عقل کلی نسبت بمادون بسیط الحقیقه و کلّ الاشیاء است و هر علت تامّه بی تمام و کمال معلول خود است. لاین العلة تكون صورة تامیّة المعلول و اصل وجوده.

#### شاهد ثانی

شاهد دوم از مشهد دوم در صّور مفارقه و مثل نوریّه افلاطونیّه است مصنّف غرض ارسطو<sup>۳</sup> و افلاطون و سقراط را از اراده این معنی که جمیع افراد و انواع ماده دارای فردی نوری و عقلی هستند بیان کرده است و بعد عبارت شیخ را در این باب از شفا نقل نموده است و اشاره باستدلال شیخ نموده و استدلال او را در ضمن

۱- میمر تاسع از اثولوجیای شیخ یونانی «افلوپین» اثولوجیا، مطبوع در حواشی قبسات میر داماد ۱۳۱۲ هـ ق ص ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸ «ان کل جرم غلیظا کان اولطیفاً فانه لیس علة لوحدانیه».

۲- هر نوعی از انواع دارای فردی مثالی و برزخی و فردی عقلانی حافظ افراد مادی است این مسأله مهم بحسب برهان و کشف ثابت است و حکمای اسلامی از درک آن عاجز بوده اند و کثیری از مبانی مسلمّه دینی را بواسطه انکار این قبیل از مسائل توجیه و تاویل نموده اند.

۳- مقصود ملاصدرا از ارسطو، صاحب کتاب اثولوجیا یعنی فلوپین است و گر نه خود ارسطو مانند سایر مشائون معتقد به مثل افلاطونی نبوده است.

بیان مرام تضعیف نموده است و سپس نحوه حمل مُثُل عقلی را بر افراد توجیه نموده و در اشراق ثانی باقوال وارده در مثل و تأویل مثل نوری پرداخته و آن اقوال را تضعیف نموده و ازظواهر و نصوص قائلان بمثل، وجه تأویل کلام آنها را باطل نموده است .

در «اشراق ثالث» براهین متعددی بوجود مثل اقامه نموده است و نیز دو برهان بر وجود مثل اقامه کرده است که دراسفار و برخی دیگر از تألیفات او دیده نمیشود یکی از جهت حرکت و دیگر از جهت ادراک . ونحن قد حقّقنا مرّامه فی اثبات وجود الصورالمفارقة .

در «اشراق رابع» اشکالاتی را که شیخ و اتباع و اتراب او بقائلان بمثل نموده اند دفع کرده است و اشتراك نوعی مُثُل با انواع ماده را برهانی نموده است. در «اشراق خامس» استدلال شیخ مقتول را بر وجود مثل نقل کرده است و بعد از مناقشه باستدلال او براهین او را تتمیم نموده و بنقل کلمات ارسطو در «اثولوجیا» پرداخته است . و در «اشراق سابع» شکوک متعددی را که متأخران بقول بمثل نوریّه نموده اند رد کرده است . ولی دراین کتاب و اسفار دلیل بر امکان وجود مثل نوری و وقوع صور نوریّه افلاطونیه اقامه ننموده است ولی درحواشی بر حکمت الاشراق شیخ مقتول و شرح علامه شیرازی درامکان اصل چنین وجودی سخن گفته است ما در تعالیق خود براسفار و این کتاب و شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا آن را مفصل بیان نموده ایم .

## مشهد سوم

مشهد سوم این کتاب در بیان حقیقت معاد و بیان کیفیت پیدایش روح و عود آن بحضرت حق جلّ جلاله و عمّ نواله است .

نظر باینکه پیدایش نفوس مجرّده که عود آنها بحق حتمی است لرجوع کلّ شیء الیه تعالی و وجوبه عقلاً و نقلاً و کشفاً توقف بر وجود استعداد ماده از برای قبول نفس دارد و اجسام مرکّبه بواسطه استعداد منشأ قبول نفس می گردند (اعم از نفس نباتی و حیوانی و انسانی) .

بنا بر جمیع اقوال در پیدایش نفوس انسانیّه (چه نفس ناطقه روحانیّه الحدوث باشد و یا مادّه بواسطه تحولات جوهری بمقام تجرد برسد) سخن گفته است و تحقیقات بی سابقه‌ی در این مبحث نموده است .

بهمین مناسبت مصنّف قبل از بیان حقیقت معاد بنحوه تکنون عناصر پرداخته و موجود را تقسیم بمجرّد تام که بمجرّد وجود فاعل موجود میشود و بموجودی که در پیدایش احتیاج بوجود مادّه دارد تقسیم نموده و بیان کرده است که وجود در قوس نزول از مجرد شروع نموده و بمادی ختم میشود و در مقام صعود از مادّه شروع نموده و بمجرد ختم میشود .

مصنّف نحوه قبول اسطقسات تراکیب متعدده را بیان کرده و بعد به کیفیت تکنون نباتات پرداخته و شأن قوای نباتی را تقریر نموده و در چگونگی مولّده و مصوّرّه و نحوه بودن این دو قوه ، قوه نسبت بنفس انسانیّه و نحوه وجود و تحقق و حدوث آنها و کیفیت پیدایش نفس بعد از مولّده در حالتی که قوه متأخر از وجود

ذی القوّه است بحث عمیق نموده و کلمات قوم را در این باب نقل کرده است و از اشکالات فخر رازی و شارح مسیحی بر شیخ جواب داده است ، سپس از مبادی حرکات اضطراریّه و طبیعیّه و اختیاریه بحث کرده و بیان نموده است که حرکات طبیعیّه مبادی مختلف دارند که بعضی از آنها از عالم عقل و تأثیر و برخی از عالم نفس و تدبیر و مرتبه آخر آن از عالم طبع و تسخیر است .

صدر المتألهین در حیوان و انسان اراده متفکّر اثبات نموده است و در انسان از وجود قوه‌یی که او را بعالم خیر و جاوید، دعوت میکند صحبت کرده و بهمین مناسبت برای انسان بعد از این نشأه نشأه‌یی اعلی و اکمل اثبات نموده است . بکتاب الهی در اثبات نشأه‌یی که رزق انسان در آن نشأه دائمی است استدلال کرده است و تغذیه را در حیوان بما هو حیوان مادامی که حی است امری دائمی فرض بلکه اثبات نموده و از برای حیوان چون طالب بقاء است قوه‌یی که ملایم را از غیر ملایم تمیز بدهد اثبات کرده است .

در «اشراق سابع» مدارك باطنه موجود در غیب وجود انسانی را برهانی کرده و در بیان حقیقت قوای انسان کلمات شیخ را نقل کرده است و در اینکه وحدت ذاکره اعتباری یا حقیقی است بحث کاملی نموده و فخر رازی را در اینکه به شیخ نسبت تردّد ، در امر قوا داده است تخطئه نموده است .

مطلب مهمی که مصنف در این اشراق بیان کرده است تجرّد قوه خیال و سایر قوای مدرک للجزئیات است .

دیگر آنکه قیام صور قائم بمدارك باطنی را قیام صدوری دانسته است و حق با اوست چون نسبت صور ادراکیه بمحل خود به فاعل از قابل شبه است «فأمن

بوجود عالم آخر مقداری جسمانی» .

ایمان بوجود عالم مقداری و قیام صّور مجردة بمحالّ مجردة در امر معاد جسمانی انفع از هر تحقیقی است .

درضمن دو «حکمت مشرقیه»، بیان کرده است که نفس جهتی دارد نوری و جهتی ناری . از جهت ناری که جهت طبیعت باشد «نار الله الموقّدة» است «لذا از نفخه صور خلق شده است» و از جهت نوری قائم بحق و رضوان الله اکبر است نار او اگر نور شود و کدورت او زائل گردد تام الوجود میشود و دیگر آنکه نفخه را دو قسم تصویر کرده است : «نفخه‌یی که نار را خاموش می‌کند و نفخه‌ای که آنرا مشتعل می‌سازد» در اغلب این مباحث از شیخ اکبر «ابن عربی» متأثر می‌باشد .

چند مطلب دیگری را که در امر معاد نافع است تحقیق کرده است . یکی آنکه : انسان در مقام رجوع به غیب وجود و سفر از این نشأه بنشأه دیگر جمیع قوای آن واحد میشود . مطلب دیگر آنکه در بین کائنات عالم، انسان خواصّ عجیب و آثار حیرت‌آور دارد و هیچ موجودی این اندازه عرض عریض و درجات مختلف و کشش وجودی ندارد، بعضی از افراد آن متوسط برخی منغم در شرور و برخی منغم در خیراتند . افراد انسان در مقام رجوع بغیب انواع مختلفی دارند . نفوس کامله در این نشأه منشأ خرق عادات میشوند و نفوس متوسطه در نشأه آخرت بمقام فناء حقیقی میرسند بر طبق دلائل عقلیه و نقلیه اهل جنت آنچه را که بخواهند بصرف اراده ایجاد مینمایند برخلاف کَمَل که در همین جهان ماده‌دارای خلاقیت می‌باشند و این خلاقیت که ناشی از خلافت تامه الهیه است در خارج وجود آنها نیز حاکم است .

آخوند «قده» احوالات نفوس را در نشأه آخرت بیان نموده و نحوه تأثیر کمال

قوة علمیه و عملیه را در صقع داخلی نفس شرح و بسط داده و بیان کرده است که نفوس اشقیاء در آخرت منشأ وجود صُور مولمه و معذبّه میشوند و در ملکات و صور حاصله از ملکات متحرکند، بحرکت دوریه ناشی از ذات متحرک بر این مطلب بنقل مبانی تقلیه پرداخته است .

ملاصدرا مراتب عقل نظری را نیز بیان کرده است و مراتب عقل عملی را نیز بحسب استکمال در چهار مرتبه منحصر نموده .



در شاهد دوم این مشهد در ضمن اشاراتی دومرتبه از تجرّد برای انسان از تجرّد و تروحن عقلی و مثالی اثبات کرده است . آخوند از طرفی تجرّد صور ادراکیه را اثبات نموده و از طرفی برهان خاص، بر تجرّد ذات نفس و روح انسانی اقامه نموده و از نقوض و مناقشات وارده جواب گفته است .

بعد از اقامه براهین کامل و دلائل اقناعی به ادله تقلیه تمسک نموده و در نحوه حدوث نفوس بحث نموده و نشأت را متعدد دانسته برخلاف حکما، نشأت وجودی را منحصر بنشأ عقلی و حسی ننموده است .

مصنّف علامه «قده» بطور اختصار تناسخ را باطل کرده و نفس مدبّر بدن را منحصر در مدبّر واحد نموده و از برای وجود نفس مقام سعی جمعی الهی ظلّ وحدت جمعیه مطلقه حق قائل شده و آنرا «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و تمام الکمالات» دانسته است .

مرتبه اولای وجود نفس را مرتبه نبات و انتهای استکمال او را مقام فناء فی الله و بقای بالله دانسته است مطالب قابل توجه در این مقام بیان نموده که در مقام

اثبات حشر اجساد نافع است نظیر ملکاتی که لاینقطع در انسان باعتبار افعال اعم از زشت و زیبا در بطون نفس کامن میشود و صحیفه وجود کتابی مفصل و مبسوط میگردد بعد از خلع بدن و جمعیت حواس<sup>۱</sup> نفس، صحیفه وجود خود را شهود مینماید در حالتی که آیه شریفه: «لایغادر صغیره<sup>۲</sup> ولا کبیره<sup>۳</sup> الا<sup>۴</sup> احصاها» را بچشم دل شهود نموده و بعین قلب تصدیق میکند.

ملاصدرا در ضمن بیان اقسام تناسخ يك قسم از تناسخ را که نسخ و مسخ ملکوتی باشد که از تجسم اعمال و تکرر افعال حاصل میشود جائز بلکه واقع میداند ادله‌ی را که بر وجود تناسخ ذکر کرده اند ابطال مینماید و از برای نفوس انسانیّه باعتبار اطوار وجودی مراتبی از بهشت و جهنم اثبات میکند. «وهذا شدید الغموض در که دقیق المسلک غوره».

این موضع از شواهد منحصر است بر ذکر دلائل بر معاد نفوس و ارواح در مقام قیام قیامت و مقام رجوع حقایق باصل وجود.

مباحث این کتاب تلخیص مطالب اسفار و مبدء و معاد و مفاتیح است. ملا صدرا در این شاهد در ضمن چند اشراق مبانی را که عود ارواح و حقیقت سعادت و شقاوت عقلی و تعذیب اشقیاء و نیل به مراتب سعادت نسبت بسعداء بر آن مبانی توقف دارند تقریر نموده است.

مثل: بیان حقیقت عقل بالفعل و تقریر این معنی که نفس بعد از طی مراتب کثرات بمقام وحدت و جمعیت میرسد و جمیع حقایق را بعد از طی مقام کثرت در خود شهود میکند.

در «اشراق ثانی» کیفیت اتحاد صورت معقوله را با نفس بیان کرده است بلکه بقیده او و بر طبق براهین، هر صورت ادراکیه‌ی با مدرك خود متحد است. در

قیامت و روز بروز حقایق همه مدرکات و صورت حاصله از نتایج اعمال در حیطة وجود نفس موجودند و وجودی خارج از مقام سلطان نفس ندارند. و نیز بیان کرده است که ادراک، خود داخل در مقام علم و تجرد است و جسم منغم در ماده فاقد ادراکست.

آنچه را که انسان در قیامت می بیند در عالم خود شهود مینماید. برخی از نفوس بمرتبه‌یی از کمال میرسند که جمیع حقایق عالم را اجزاء و ابعاض وجود خود شهود مینمایند.

اشراق دیگر این شاهد در کیفیت ارتباط نفوس با عقل فعال است، عقل فعال بواسطه مدرکاتی که نفس در صحنه آن عقل شهود مینماید ارتباطی با انسان دارد. این ارتباط باندازه نحوه ادراکست هرچه ادراک تمامتر و کاملتر باشد، این ارتباط و اتحاد کاملتر است<sup>۱</sup> پس عقل فعال وجودی «فی نفسه» دارد و وجودی از برای ما باین اعتبار که ما صوری را در وجود او دیده‌ایم و از شهود آن متأثر شده‌ایم.

اشراق دیگر که بسیار در امر معاد نفوس نافع است این است: انسان از مقام عقل تنزل نموده بمقام ماده رسیده است و از ماده شروع بتحول نموده بمقام تجرد حیوانی و خیالی میرسد و از تجرد برزخی وارد مرحله تجرد عقلانی میشود و انتهای سیر او گاهی فناء در حق و بقاء باوست. جمیع مراتبی را که میپیماید از هر مرتبه‌یی

۱- اتحاد عاقل و معقول باعتباری همان اتحاد نفوس مستکمله با عقل فعال است. ملا صدرا در این اشراق اشکالاتی را که شیخ و دیگران باتحاد نفس با عقل فعال کرده اند جواب داده است. حشر انسان کامل در قیامت و تنعم او بنعم اخروی همان اتحاد و ظهور در عالم عقل فعال است و اینکه در آیات و روایات اشاره به منعم خارجی نیز شده است محمول بر این معنی است. خوب بود ملا صدرا این جهت را نیز بیان مینمود. در مسائل عقل و معقولات ملا صدرا مفصلتر از جمیع حکما و عرفای اسلامی بحث کرده است. عاقل و معقول اسفار



در این عروج ترکیبی تبعاتی با خود بمقام بالا میبرد کسانی که در شقاوت استکمال پیدا مینمایند از مراتب شقاوت شئون و مراتبی را در این باب با خود همراه میبرند و کاملان از عارفان در سیر استکمالی بمقام و مرتبه‌یی میرسند که جمیع حضرات وجودی را ضابطند.

اشراق پنجم. در این بحث است که: انسان عقلی با انسان حسی بیک وجود موجودند انسان در مقام توطن در بلده تجرد آباد واجد جمیع قوای انسان حسی و مادی است ولی این قوا بنحو وحدت و صرافت بوجودی عقلی موجودند بعد از ظهور در عالم اجسام قوای واحد متکثر میشود و مواضع ادراکی مختلف می‌گردد و هر قوه‌یی از قوای ادراکی افعالی مخصوص بخود دارد بعد از ظهور در عالم اجسام قوای واحد متکثر میشود و مواضع ادراکی مختلف می‌گردد و هر قوه‌یی از قوای ادراکی افعالی مخصوص بخود دارد که در مقام حشر بیک وجود عریض محشور می‌گردند. ملاصدرا در اشراق دیگر این شاهد سعادت حقیقه را بیان نموده و در اشراق دیگر شقاوت حقیقه را نیز بیان کرده است و درجات مردم را در شقاوت و سعادت معلوم نموده و اشراق نهم را اختصاص به نفوس ناقصه و متوسطه و مراتب سعادات و شقاوت آنها داده است و در کیفیت بقاء نفوس سازجه و کیفیت سعادت ارواح ناقصه مانند اطفال بحث کرده و کلام شیخ<sup>۱</sup> و دیگران را مورد مناقشه قرار داده و اشاره بر این معنی نموده است که سعادت و شقاوت منحصر به سعادت و شقاوت عقلی نمیباشد وجود تجردی و آخروی مرتبه‌یی دیگر نیز دارد بنام مقام تجرد حیوانی و برزخی

۱- شیخ و دیگران قائل به بطلان و اضمحلال نفوس اطفال بعد از بوار بدن شده‌اند در حالتی که تجرد خیال ثابت شده است و هر موجودی که وارد مرحله حیوانی شود باین معنی که دارای یکمرتبه از ادراک خیالی گردد الی الابد باقی خواهد بود «ولیس الامر فی هذه المسألة ما اختاره بعض المتشبهین بأدیان الفلاسفة».

که اکثر نفوس انسانی مرتبه وجودشان همین مرتبه است بعد از بیان این تحقیق در کیفیت تجسم اعمال در باطن نفس و مقال خیال بحث کرده است و مطالبی بیان فرموده است که در امر معاد ارواح نافع است.

### مشهد چهارم

در اثبات حشر اجسام<sup>۱</sup> و اجساد است  
ملا صدرا معاد جسمانی را همانطوری که اهل شرایع از جمله شریعت مقدسه اسلام بدان تصریح نموده اند اثبات کرده است.  
و چون از برای انسان مرتبه‌یی غیر از مقام عقلانی و تجرّد صرف قائل است  
توانسته است از برای انسان غیر از مقام سعادت و شقاوت عقلانی و معاد روحانی  
(که بطور کامل تحقیق شد) مقام سعادت و شقاوت جسمانی نیز قائل شود بلکه  
چنین معادی در نظام وجود ضروری و لازم است. و طفره در صعود و نزول وجود  
باطل است.

این مشهد مشتمل بر چند شاهد است:

شاهد اول در اثبات نشأ آخرت، در این شاهد اصول و قواعدی را از برای  
حشر اجساد مقرر نموده است. در این کتاب هفت اصل و در کتاب اسفار ده اصل و در  
برخی از کتب دیگر خود دوازده اصل مقرر نموده است. بقیه اصول بنظر تحقیق در این  
هفت اصل منطویست.

۱- شیخ و دیگران از فلاسفه فقط قائل به حشر عقلی هستند لذا روی میانی آنها معاد جسمانی مفهوم ندارد  
اینکه موضوع تخیلات نفوس فارغه از بدن را جسم فلکی دانسته اند و شیخ و فارابی بدان تصریح  
کرده اند با قواعد عقلی سازش ندارد.

این اصول و قواعد را فلاسفه اسلام برهانی ننموده‌اند و برخی از این اصول را انکار کرده‌اند. اشتداد در وجود و حرکت جوهری و تجرد برزخی انسان در قوس صعود و کیفیت تجسم اعمال و متصور شدن نفس بصورت مختلفه از مسائلی هستند که در مسئله معاد جسمانی و حشر اجساد و محشور شدن ارواح بصورت اجساد مدخلیت تام دارند. بر طبق روایات و آیات نشأه آخرت نشأه ادراکی و عالم محشر عالم حیاتست و موت در آن عالم نیست «ان دار الاخرة لهی الحيوان ...» .

بنا بر این محشور در آخرت انسان است ولی با تمام مراتب وجودی خود یکی از مراتب محشور در آخرت جهت جسمانی اوست .

اصولی را که ملا صدرا در معاد جسمانی و اثبات حشر اجساد مقرر فرموده است همان قواعدیست که اساس فلسفه او را تشکیل میدهد .

و آن اصول عبارتند از : اصالت وجود با حفظ وحدت حقیقت آن . بنا بر این مراتب وجود انسان ؛ از وجود در عالم ماده و وجود در عالم مثال و برزخ و وجود در عالم عقول و مثل نوریه ؛ مراتب متباین نیستند وجود در بدن مثالی عین وجود بدن مادی است (بحسب شکل و مقدار و آثار مترتبه بر این وجود) بنحویکه اگر کسی انسانی را در دنیا دیده باشد در آخرت او را ببیند خواهد گفت این همان انسان در دنیا است جز آنکه مرتبه و خاصیت لازم ماده را که فنا و دثور باشد فاقد است این

۱- شیخ اشراق از برای انسان فرد برزخی در قوس نزول و فرد عقلانی نیز در همین قوس قائل است ولی با آنکه صعود باید بر طبق نزول باشد تجرد صور خیالیه و نفس مدرك این صور را مادی میداند قهراً بقاء مرتبه‌یی از وجود انسانی را نفی کرده است و ملاک حشر اجساد را مثال و بدن مثالی برزخی نزولی میداند در حالی که بنا بر انکار تجرد برزخی قوه متخیله جهت و مبدئی را که صلاحیت اتصال انسان ببرزخ نزولی باشد فاقد است .

خود فرق بین دنیا و آخرتست .

اگر مادهٔ بعینهما در آخرت موجود باشد آخرت دار فنا خواهد بود نه دار بقا، حقیقت هر موجودی بصورتست نه ماده، ماده امری مبهم و لامتحصل و غیر- موجود است مگر به تبع صورت؛ ترکیب بین ماده و صورت اتحادیست، و ماده مدخلیت در حقیقت انسان ندارد .

چون اشتداد در يك حقیقت عریض (مثل انسان) واقع است انسان موجود در آخرت با حفظ هویت مبدء آثار انسان دنیوی است، بدون کم و زیاد . تمام افعال انسان بر وجود برزخی مترتب است در امر معاد حکمای مشاء و اشراق و علمای کلام، بلکه جمهور از علمای ظاهر، راه افراط و تفریط را پیموده اند <sup>۱</sup> .

تعدد و تکثر فردی در افراد مادی انسان از ناحیهٔ ماده است ولی لازم نیست تکثر فردی انسان برزخی چه در قوس صعود و چه در نزول از ناحیهٔ ماده باشد تکثر از ناحیهٔ فاعل نیز امکان دارد و متحقق است . بهترین دلیل بر وجود آن، تکثراتی است که بحسب صور مختلفه در قوهٔ متخیلهٔ انسان وجود پیدا مینماید و براهین متعدد بر تجرؤ خیال اقامه شده است <sup>۲</sup> .

چه آنکه انسان اقتدار دارد هر صورتیکه بخواهد بصرف اراده و مشیّت در

۱- الحمد لله الذي هذا الهدا و جعلنا امّة وسطا . وليس الامر في المعاد كما زعمه جمهور السليين .

۲- آیات و اخبار وارده در حشر اجساد و ابدان اخروی متشابه اند . قدر مسلم آنکه ابدان اخروی مثل عالم آخرت قابل فناء و زوال و دنور نیستند بحسب قواعد عقلی و نقلی دار آخرت دار اعداد و استعداد و استكمال نیست «الدنيا مزرعة الآخرة» در آخرت نتایج اعمال دنیوی را انسان مشاهده میکند این خود بهترین دلیل است بر اینکه انسان در مقام انتقال با آخرت مادهٔ جسمانی را (نه اصل جسم و مقدار) را رها میکند و حقیقتی بقدرت باهرهٔ خود عین ابدان دنیوی را انشاء میکند «بل قادرین ان نسوی بنانه ، یحییها الذی انشاها اول مرة و هو بكل خلق علیم» . يك قسم از خلق، خلق ابدان اخروی است .

وجودِ عالم خیال ایجاد نماید نفوس مستکفی بالذات قادرند که در خارج محلّ همتّ خود موجوداتی را ایجاد نمایند «ونقل عن الاءولياء ما يدلّ على ذلك على حدّ لا یسکن انکاره» .

ملا صدرا بعد از بیان اصولی که حشر اجساد بر آنها توقف دارد همانطوریکه بیان نمودیم در ضمن اشراق سوم وجوه فرق بین آخرت و دنیا را ذکر نموده است و بیان کرده که اجساد اخروی بجهت فاعلیّت نفوس قائمند نه بجهت قابلی .

در «اشراق چهارم» مسالك مختلف در معاد را بیان نموده و قائلان بانکار حشر اجساد را تخطئه نموده است و شبهات آنها را نقل و رد کرده است .

سپس پرداخته است به نقل قول غیاث الدین منصور و وجوهی را که او از برای دفع لزوم عدم تناسخ در حشر اجساد دنیوی بیان نموده خدشه نموده است و بنقل کلام غزالی پرداخته و کلام او را در تجویز تناسخ، ابطال نموده است . در بیان این معنی که از شرع انور رسیده است که بعد از موت امری در انسان باقی میماند که به فساد بدن از بین نمی رود سخن گفته و اقوال موجود در این مسأله را ذکر کرده است و خود این امر باقی را وجود برزخی میداند

در ضمن «اشراق ثامن» بیان کرده است که حکمت حق مقتضی حشر انسان با جمیع قوا و جوارح است. نفس بمنزل طائر آسمانی است دو جناح آن قوه عملی و نظری و پرهای دو بال آن، قوای او میباشد. هر قوه یی بحسب حکمت خلقت محشور خواهد شد و اصل قوی و محل حشر آنها باطن وجود نفس و محل حشر نفس ناطقه باعتبار فناء مقام سرّ نفس در احدیت وجود ، حق اول تعالی است .

در «اشراق تاسع» بیان نموده است که غموض مسئله معاد سبب اختلاف مردم

در امر معاد است . جماعتی از اهل تحقیق با آنکه در مبحث واجب و نحوه صدور کثرت و سایر مسائل الهیات راسخند ولی در این مسأله راجل میباشند . شاهد ثانی مشهد چهارم در احوال آخرت از قبیل حقیقت موت و ماهیت قبر و عذاب و ثواب آن میباشد .

منشأ ثواب و عقاب همان اعمال است که مبدء انبعاث تنعم بنعم اخروی و یا عذاب نشأ دیگر است اصل اعمال مبدل به عذاب و عقاب و ثواب میگردد «انما هی اعمالکم تردّ الیکم» .

شریعت مقدسه جمیع دقائق این برهان را بیان کرده است ، در قرآن و اخبار و لویه اشارات و کنایات و نصوص و ظواهر زیادی راجع بمبدئیت اعمال از برای ثواب و عقاب موجود است .

قبر حقیقی هیئات ناشیه از اعمال و افعالست «والموت وارد علی الاوصاف» «انّ المقابر بعضها عرشیة و بعضها فرشیة» ، «القبر اما روضة» من ریاض الجنّة او حفرة من حفر النیران ، والعرش مقبرة ارواح العرشیة والفرش مقبرة اجساد الفرشیة» اشراق ثالث این شاهد در خواصّ بدن محسوس و کیفیت ترکیب آن و وجوه فرق بین این بدن و بدن اخرویست .

اشراق چهارم در تحقیق و وجوه فرق بین عذاب قبر و بعث و کیفیت انواع عذاب و فرق بین موت و قیام قیامت صغری و قیامت کبری میباشد . موت انتقال از این عالم بعالم برزخ و بعث انتقال و خروج از هیئات برزخیه میباشد . «من احب لقاء الله احب الله لقاءه و من کره لقاء الله کره الله لقاءه» .

اشراق ششم در حقیقت حشر و انواع آن میباشد . هرانسانی در محشر بصورت

اعمال و افعال و ملکات حاصله از اعمال و تکرار افعال محشور میشود. فرق بین صور دنیویه و اخرویّه این است که: صَوَر دنیویه حجاب و ستر و بمنزلۀ سرپوشی است نسبت بصورت اخروی. در باطن این بدن ظلمانی مادی صورتی شبیه بلکه عین این صورت ولیکن صورتی ادراکی و علمی میباشد.

در اشراق سابع حقیقت ارض محشر را تقریر فرموده است. در ارض محشر شهداء و نبیین حاضرند و در حضور آنها موازین قسط برقرار میگردد. «ارض - المحشر هی هذه الارض التي فی الدنيا الا انها يتبدل غير الارض فتمدّد مدّالاً» «دیم» فلا تری فیها عِوَجاً ولا امتاً».

در اشراق بعد، حقیقت صراط را بیان نموده و وجوه فرق بین اقسام صراطات را نیز تقریر کرده است و بیحث نشر کتب و صحایف پرداخته. کتب و صحایف را بر طبق مبانی خود صحیفه وجود نفس باعتبار اشتمال بر صحائف اعمال و افعال میداند. کتب را بر چند قسم باعتبار ولایت و اطوار نفس محشور در آخرت دانسته و بعد بیحث و تحقیق در حساب و میزان پرداخته و لطائف و دقایق را در این زمینه بیان فرموده است و حقیقت نفخ را تقریر کرده و وجوه فرق بین قیامت صغری و کبری را تحقیق کرده است. در این قسم از مطالب مبانی اهل عرفان را با موازین و تحقیقات خود وفق داده.

۱- ملا صدرا در این مباحث از عرفا متأثر شده است اغلب این تحقیقات در کتب عرفا موجود است و ملا صدرا از مواضع مختلفه این اقوال را جمع کرده و سروصورت داده است. همین بحث قیامت صغری و کبری را عارف قیصری در مقدمه فصوص بیان نموده است. و همچنین بحث مظاهر جنت و نار را. ما در شرح خود بر مقدمه قیصری بطور اشباع این مباحث را تقریر کرده ایم و بر طبق طریقه ملا صدرا از آن بحث نموده ایم.

شرح مقدمه قیصری چاپ ۱۳۸۵ هـ ق عود الروح و مظاهره الیه تعالی ص ۵۶۴ تا ص ۵۸۶ فصل نهم ص ۵۱۶ تا ص ۵۳۵. «ان للجنة والنار مظاهر فی جمیع العوالم»

در حقیقت بهشت و دوزخ سخن گفته و وجوه فرق بین جنّت صعودی و نزولی را تقریر کرده است .

احوال و احوال لازمه قیامت کبری را در اشراق ۱۵ بطور تفصیل تحقیق کرده است و مطالب دقیقی در این زمینه در بیان اقسام کتب بحسب اشخاص بیان نموده است و در اشراق سادس عشر ۱۶ در کیفیت خلود اهل نار سخن گفته است و به تبع محیی الدین عذاب را بعد از مدت کثیری از کفار منقطع میداند و دلائلی در این باب ذکر نموده است . محشّی حکیم سبزواری در این مسأله بر او مناقشه نموده است . دلائل ملا صدرا در این مسأله چندان اتقان ندارد، خطابات است عرفانی و ذوقی ، لذا خود از این گفته درعرشیه عدول کرده است . دلائل او مثل «القسر لا یدوم ، سبقت رحمته غضبه ...» چندان متقن نیست درحالتی که اگر صور کریهه و ملکات حاصله از کفر و فسق در باطن روح جوهری گردد و نفس در باطن ذات متحول باین صورت گردد چون منشأ عذاب و سیر در صُورِ مولمه باطن ذات نفس است ناچار حرکت او در عذاب حرکت دوری است و صاحب نفس مادامیکه اصل نفس موجود است معذّب است . و اینکه در وجه انقطاع گفته است: «ولکل موجود غایة یصل الیها» اگر صورعین ذات نفس گردند غایة وجودی اهل عذاب از کفّار که جهت نورانیّت نفس آنها مبدل به ناریت گردیده است بذوق عذابست و یؤیده الحدیث الالهی : «خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالی ، و هؤلاء للنار فلا ابالی» رحمت الهیهی که همه چیز را فرا گرفته است رحمت عامه شامل وجود است نه رحمت خاصه که شامل حال اهل ایمان میشود . غایت وجودی اهل کفر و نفاق حشر با اسماء قهریه است که در باطن این اسماء رحمت مستور است و ادامه وجود عذاب که سبب بقاء کفار و فساق است



بوجهی ناشی از این اسم است دولت چنین اسمائی منقطع نمیشود و ما قاله بعض اهل التحقیق و تبعه المصنف و غیره ، خال عن التحصیل .

سبقت رحمت بر غضب منافات باخلود عدهٔ قلیلی در نار ندارد چون مخلصان در آتش نسبت بکسانی که مال آنها برحمت است در نهایت قلت و ندرت واقع شده‌اند<sup>۱</sup> .

کلمات محیی‌الدین در این باب نوعاً خطابیات است و مصنّف علامه هم در مقام اثبات عقیدهٔ محیی‌الدین مطالب قابل‌قبولی نیاورده است .

شاهد ثالث مشهد چهارم در بیان مراتب عوالم وجودیه و سبب تنزّل انسان از عالم ربوبی بعالم ماده است . قوس نزولی انسان از عالم ربوبی باین عالم معراج تحلیل و قوس صعودی که باملازم با تحصیل کمالات وسعهٔ وجودی و تشکیل قوسی نامتّمر از قوس نزول است . معراج ترکیب مییابد . منشأ حشر انسان با ملائکهٔ مقرّبین و عقول طولیه و عرضیه و ملائکهٔ برزخیه را تحصیل اعمال و ملکات مناسب با آنها میدانند و در این باب تحقیقاتی اساسی کرده است .

«انّ الملائكة تسوقون العباد الى منازل الرّحمة او العذاب ، و جائت كل نفس معها سائقٌ و شهيدٌ»<sup>۲</sup> .

۱- ما در حواشی خود بر این کتاب و همچنین در تعلیقات بر «المنظائر الالهیه» و مبحث معاد شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا مفصل متعرض مناقشات بر مبنای ملا صدرا و محیی‌الدین شده‌ایم . مثنوی و ابوری از اهل عرفان در این عقیده با محیی‌الدین موافق می‌باشند .

اصل نقدش فضل و دادو بخشش است      قهر بر وی چون غباری از غش است  
میدهد جان را فراقش گوشمال      تا بدانند قدر ایام وصال

۲- اینکه در آیات و روایات اشاراتی بمعذب و منعم داخلی شده است محمول است بر آنچه که بیان نمودیم (لعمری قل من یهدی الیها سیلا) .

در اشراق خامس وجوه فرق بین مراتب اهل بهشت و دوزخ را بیان کرده است «فریق فی الجنة و فریق فی السعیر و فریق فی جوار الله و حضرتہ فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» .

مطالب دیگری نیز در اشراقات بعدی بیان کرده است که بمطالب بعدی بر می گردد مانند اینکه: چگونه میشود صور<sup>۱</sup> اخرویه قائم بمحل و موضوعی شوند که مادّه از برای حلول صور نباشد . جواب داده است که صور<sup>۲</sup> اخروی قیام صدوری بمبادی خود دارند و بعد تصویر هیولائی از برای صور اخرویه نموده است و مبداء صور را شبه هیولا از برای صورتهای اخروی دانسته است .

مبداء فاعل را تنظیر بمحل قابل نموده است و شرط ولوج بملکوت عالم و مراتب آخرت را تولد مرتّین دانسته، سپس کیفیت تجسم اعمال را تقریر کرده و به تعیین محلّ آلام پرداخته است و بیان کرده است که : در انواع عذاب اخروی حرارت نار حرمان و احراق بُعد از حق و عذاب ناشی از صور افعال و هیئات اعمال، از باطن وجود شروع نموده بقوای باطنی و ظاهری میرسد .

در اشراق تاسع حشر سایر حیوانات را مستدلاً بیان کرده و بطور اختصار علت حشر جمیع موجودات حتی نباتات و عناصر را بیان کرده است .

همانطوری که قوای ظاهری و باطنی انسان محشور بیاطن وجود روح و مقام خفی<sup>۳</sup> نفس میگردند و نفس بامیر جیش خود که «رب النوع» باشد رجوع و عود مینماید بهمین ملاک جمیع موجودات یرجعون الی امیر جیوشهم<sup>۴</sup> در فصل عاشر

۱- لائنه یرجع کل شیء الی اصله ، و قیل: النهايات هی الرجوع الی البدایات ، انا لله و انا الیه راجعون .  
فرقتی لولم یکن فی ذالسکون  
لم یقل انا الیه راجعون  
سوی وحدت آید از تفریق دهر  
راجع آن باشد که باز آید بدهر

بیان کرده است که انسان در باطن نیز بحسب فعلیات متنوع است . تنوع ظاهر ناشی از تنوع باطن میباشد و منشأ جمیع تنوعات تجلیات متنوعه حق است باعتبار تعدد اسماء و صفات .

در اشراق حادی عشر بیان نموده است که کدام جسم از اجسام در آخرت با ارواح مجرده محشور میشوند و چه جسمی محشور نمیشود . مؤلف بیان کرده است آن جسمی که بالذات محل تصرف نفوس است و بمنزله ظل و تبع صرف روح است ، از روح جدا نمیشود و با نفس محشور میشود نه آن جسمی که بمنزله ماده و محل ظهور و تجلی عرضی روح است ؛ جسم محشور با روح با این حواس موجود در این نشاء دیده نمیشود و مدرك واقع نمیگردد .

اجسام آخرت را با حاسه‌یی مشابه آنها باید دید و درك نمود لوجود السخیه بین المدرك والمدرك و اتحاد العاقل والمعقول و الحاس بالمحسوس .  
دیده‌یی خواهم که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس

### مشهد خامس

مشهد خامس کتاب شواهد ملا صدرا در نبوءات و ولایات است ...  
این مشهد مشتمل بر دو شاهد و هر شاهدی مشتمل بر اشراقاتی است .

⇒

مراتب و درجات مردم در قیامت اختلاف دارد برخی اهل جنت اجسامند و نهایت سیر آنها عالم برزخ است و جمعی از این مقام تجاوز نموده بمقام جنت عقلانی نتیجه و نمره افکار صحیحه و توغل در معارف الهیه و نتیجه اتیان باعمال خالصه قربة الی الله و برخی از خراس قدم بچنت صفات الهیه که نتیجه فناء در وجود میرسند و برخی اهل جنت ذاتند که خواجة عالم فرمرد : ابیت عند ربی ...

شاهد اول در بیان مرتبه و درجه وجودی انسان بین سایر افراد انواع و بیان وجوه فرق بین افراد انسان است .

آخوند در این مشهد بنا بر طریقه اهل اشراق و صوفیه و اهل نظر بحث نموده است . این حکیم عالیقدر در مباحث قلبی بیان کرد که انسان دارای درجات مختلفه و متعدده از فعلیات است . یکدرجه از وجود انسان ، وجود در عالم ماده و طبع است . این مرتبه انزل مراتب وجودی اوست و درجه دوم انسان ، وجود در عالم برزخ و خیال است که از ماده ترفع دارد و یکی از مراتب آخرت است و درجه سوم انسان ، وجود عقلی و روحانی صرف و محض است که از آن به جنت عقلانی تعبیر شده است . انسان در مقام استکمال ممکن است باعلی درجات ملائکه برسد و جمیع حقایق را در آن عالم مشاهده نماید و چه بسا در مقام احدیّت وجود فانی شده و جمیع حقایق را در حضرت الهیه شهود نماید و ملائکه و عقول طولیه و عرضیه را از ابعاض و اجزاء وجود خود به بیند .

انسان مستکمل کامل مکمل بواسطه احاطه و سلطه بر عالم ماده و احاطه تامّ بعالم برزخ و اتصال تام بحضرت الهیه منشأ کرامات و معجزات و تصرف در عالم خلق بلکه متصرف در ملکوت میشود . چنین موجودی واجد رتبه خلافت الهیه و مقام نبوت و انباء از غیب و مرتبه ولایت کلیّه ، و قلب او محل وحی حضرت الهیه و تجلیات خاصّه حضرت احدیت میگردد .

ملا صدرا جهات مذکور را برهانی نموده و این مسائل را باقواعد ذوقی و کشفی و طریق اهل انظار تطبیق نموده است .

حقیقت انذار و اخبار از مایع را شرح داده و سپس فرق بین ایحاء و

الهام را تقریر فرموده و نحوه اتصال نبی را با عالم وحی و عالم قضاء ربانی و قرائت کتب الهیه و آنچه که مدخلیت در ادراک و کشف حقایق و بیان آنچه که مدخلیت در تشریع احکام و بیان قوانینی که در ایجاد مدینه فاضله علیّت تامه دارد بیان کرده است. در این مطالب همان آراء حکما مثل شیخ مشائی<sup>۱</sup> اسلام و معلم ثانی را با بیانی شیوا تقریر نموده است. و برخی از مسائل را با افکار اهل عرفان ممزوج نموده است.

کلمات عرفا در این مبحث تا متر و کاملتر است. مأخذ علم انبیاء اولوالعزم مرتبه واحدیت آنهم از مشکاة ولایت حضرت ختمی است و ممکن است ولیّی از اولیاء نیز باین مرتبه اتصال پیدا نماید بلکه ممکن است منشأ وحی و ایحاء گردد.

ما در شرح بر مقدمه فصوص<sup>۱</sup> در مطاوی بیانات افکار عرفا این مبحث را بنحو کامل مطابقاً لالایات و الروایات بیان کرده ایم.

مصنّف علامه اشاره یی بمخّ مطلب کرده و گفته است: «حتی ینتهی الامر الی الامور الحتمیة القضائیة والاسماء الالهیة» چون منشأ وحی و تصرف تشریعی و تکوینی ولی و نبی اسماء حاکم بر مظاهرانبیاء و اولیاء است و ریشه و اصل اسماء الهیه مرتبه احدیت وجود است.

در اشراق ثامن به توجیه و تحقیق برخی از روایات مشعر بتردد حق ثابت پرداخته و این معنا را تحقیق فرموده است.

در اشراق تاسع باین مطلب که نبی جالس در مقام و مرتبه و حدّ مشترک بین معقول و محسوس است اشاره کرده. و در اشراق بعد شرایطی را که باید رئیس و نظم دهنده عالم ملک اعم از نبی و ولی واجد باشد بیان کرده است. این شرایط بر امام

معصوم منصوص «مطابقاً للقواعد الامامیه» تطبیق میشود و لا غیر . محیی الدین و جمعی از اکابر عرفا<sup>۱</sup> در این مسأله از قواعد امامیه متأثر شده اند .

در شاهد ثانی که متضمن اشراقاتی است دلیل بر وجود نبی و لزوم قوانین آسمانی در نظام عالم اقامه نموده است و شرایط و جوب و لزوم اطاعت از او را تقریر کرده و در اشراق بعد و جوب حدود و سیاسات را تقریر نموده است و سرّ تشریع احکام شرعیه اعم از عبادات و سیاسات و حدود و مناکح و آنچه را که مدوّن در کتب فقهاء است از اول باب طهارت تا آخر حدود و دیات بیان فرموده است . این مطالب در کتب شیخ و دیگران مشروحاً بیان شده است .

اشراق رابع متضمن بیان فرق بین نبوّت و شریعت و سیاست میباشد . اسرار شریعت و فائده طاعات را در اشراق بعد بیان کرده است و در اشراق سادس بطور اختصار منافع برخی از طاعات را تقریر نموده است . و در اشراق سابع ضابطه و میزان فرق بین کبائر از معاصی و صغائر از گناهان را بیان کرده است .

اشراق ثامن متضمن و متکفل بحث ظاهر و باطن و اول و آخر و سرّ شریعت و تحقیق آنکه از برای هر حق حقیقتی میباشد در این بحث سرّ انقطاع وحی و دوام ولایت بیان شده است مطابقاً لما فی المسفورات العرفاء والاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة ملا صدرا عقیده اهل توحید را در ضمن بیان مطلب برسبک و طریقه برهان بیان نموده و بادلّه نقلیه نیز تمسک نموده و ضمناً اشاره کرده است که : اسم ولی و وارث

۱- ابوالعلاء عینی استاد تصوف در اسکندریه و شاگرد نیکلسون در تعلیقات خود بر قسمت ولایات فصوص گفته است : شیخ در این مقامات متأثر از قواعد امامیه و اخبار شیعه شده است . تعلیقات عینی بر فصوص طاهره ص ۱۸۶ غافل از آنکه کلمات محیی الدین مأخوذ از روایاتی است که عامه از طرق خود از حضرت رسول نقل کرده اند و متعصبان از علمای عامه از عمل بیان روایات اعراض کرده اند و اهل انصاف به آنها اقرار نموده اند . مسأله ولایت و احکام و فروع آن فقط بر قواعد امامیه منطبق است .

چون از اسماء الهیه اند انقطاع نمی پذیرند برخلاف نبوت که چون جهت خلقی و تشریعی است زمان آن منقطع می گردد .

تحقیق کامل در این قبیل از مباحث در کتب اهل الله مسطور است و ما در شرح بر مقدمه فصوص مفصلاً این مباحث را تقریر نموده ایم<sup>۱</sup> .

در شواهد نسخه خطی کتابخانه مرکزی بعد از اتمام مطلب اشراق تاسع عنوان «الاشراق العاشر» وجود دارد ولی مطلبی در آن ذکر نشده است . فقط بعنوان اکتفا شده است و بطور قطع ملاصدرا بهمین جا کلام را ختم فرموده است .

این بود مختصری راجع بکتاب «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه» بنا بر آنچه که نگارنده از کلمات عرشی بنیان آن استفاده نمودم . و لعمری ان الخوض فی امثال هذا المصنف صعب مستصعب لایحتمله الا الحکیم المتضلّع والمتأله الذی ارتاض نفسه بالرياضات العلمیه والمباحث الدقیقه الذوقیه والله یقول الحق و هو یمهدی السبیل .



### منابع کارهای علمی ملاصدرا

شاید برخی گمان نمایند که ملاصدرا کتبی در فلسفه و عرفان در دست داشته است و از آنها بهره علمی برده است که اکنون در دست ما نیست و ازین رفته است نگارنده کلیه منابع کارهای علمی ملاصدرا را که در آثار خود خصوصاً کتاب

۱- رجوع شود به شرح نگارنده بر مقدمه قیصری ۱۳۸۵ هـ ق فصل ۸ تا ۱۲ از ص ۴۲۶ تا ص ۶۵۰ . ما در مطاوی این شرح تحقیقات مفصلی در باب نبوت و ولایت کرده ایم .

بی‌نظیر اسفار از آنها استفاده نموده‌است پیدا نمودم بغیر از دو رسالهٔ کوچک از قدما که او در سفر نفس اسفار و برخی دیگر از آثار خود از این دو رساله اسم برده‌است<sup>۱</sup>. برای نمونه یک مورد نامستند و مجهول در آثار ملا صدرا وجود ندارد. منابع مورد استفادهٔ او در علم کلام کتب معروف کلام از قبیل «شرح مقاصد» و «مواقف» و «شروح تجرید» علامه طوسی از قبیل: شرح قدیم و شرح قوشچی و شرح علامه و حواشی فخریه و خفزی و حواشی سه گانه دوانی «قدیم، جدید، اجد» و حواشی و آثار دشتکی و غیر اینها از کتب کلام از قبیل آثار امام فخر رازی<sup>۲</sup> در کلام و فلسفه و آثار غزالی در عرفانیات و اخلاق «جواهر القرآن» و «احیاء العلوم» است و از آثار اقدمین به «اثولوجیای شیخ یونانی» بیشتر از هر کتاب علمی توجه داشته است و استفادهٔ او از این کتاب در مسائل مهم از قبیل حرکت جوهر و اتحاد عاقل و معقول و مسألهٔ علم حق و برخی از مسائل مربوط بمعاد جسمانی اتحاد نفس با عقل فعال و مسألهٔ وحدت وجود و غیر اینها واضح و آشکار است و خود بدین معنی در جمیع کتب علمی تصریح نموده‌است و از کسی پنهان ننموده‌است.

بیشتر تحقیقات علمی ملا صدرا از افکار قدما از اثولوجیا است و مأخذ آن موجود است و این کتاب بی‌نظیر مهمترین منبع علمی آخوند ملا صدرا است و از استناد جستن متعدد ملا صدرا و افتخار بر این معنی که او قابلیت آنرا دارد که این

۱- و در جواهر و اعراض و رسالهٔ حرکت، ملا صدرا اثبات جرات زیادی از تدمای یونان در اثبات حرکت جوهری استناد و استشهاد جسته‌است این مآخذ در دست عموم فضلای نبوده‌است این دلیل بر کمال انصاف ملا صدراست که با تمام احترام و دقت تام از این کتب و منابع اسم برده‌است.

۱- ملا صدرا در تفسیر خود بر قرآن و شرح اصول کافی بطور تفصیل متعرض عقاید متکلمان شده‌است و در کتب فلسفی و عرفانی این اندازه بمباحث کلامی نپرداخته‌است.



همه معارف را از اثولوجیا استفاده نماید بهترین دلیل است بر اینکه ملاصدرا اهل انصاف بوده و تقریباً میتوان گفت محال است که ملاصدرا تحقیق رشیق قابل اعتنای علمی را از کسی استفاده کرده باشد و از او اسم نبرد و مرتکب این بی انصافی بزرگ شده باشد .

لذا خود تصریح نموده است که وحدت وجود را از عرفا و اقدمین از حکمای ایران قدیم استفاده نموده است و مأخذ حرکت در جوهر را کتب قدمای یونان معرفی نموده و در رساله حرکت و جواهر و اعراض اسفار در مقام بیان فناء و دثور عالم از همه آنها اسم برده است و برخی از کلمات که دلالت صریح بر مراد او ندارد حمل بر مسلک خود نموده است . و مأخذ دیگر تحقیقات وسیع او در تجرد خیال و معاد جسمانی و تجسم اعمال کلمات عرفای بزرگ خصوصاً محیی الدین و قسمتی از تحقیقات شیخ یونانی در اثولوجیا است که ملاصدرا به تبع دیگران این کتاب را اشتباهاً از ارسطو معلم اول میداند .

یکی دیگر از مأخذ و منابع برخی از افکار او، آنها هم در تحریر مطالب نه ابتکار در بیان تحقیقات عالیه، کتاب اخوان الصفاست . این کتاب در عصر ملاصدرا در دست دانشمندان متبّع بوده است و ممکن نبود که ملاصدرا از آن بطور خفا استفاده نماید و کسی نفهمد<sup>۱</sup> .

منبع دیگر از منابع کارهای علمی ملاصدرا کتب فارابی و شیخ اشراق و شیخ رئیس و مقرران و محرران مرام این بزرگواران میباشد، ملاصدرا این مأخذ را هم

۱- ملاصدرا از آثار عین القضاة همدانی : کتاب زبدة الحقایق .... و آثار سهروردی صاحب عوارف و آثار

عزالدین کاشانی و عرفای طبقات قبل و طبقات بعد از آنها نیز استفاده نموده است .

کاملاً مشخص نموده‌است و بر برخی از این منابع شرح و تعلیق نوشته‌است . کتب احادیث شیعه در مسائل مربوط بتوحید و معاد و مباحث نبوآت و ولایات و معارف حقّه و تفسیر مأخذ روشن و واضح آخونداست در شرح اصول کافی باخبار شیعه و کتب مدوّنه در اصول عقاید در جمیع مسائل استناد نموده‌است . در تفسیر خود بر قرآن مجید نشانه تسلط او باخبار وارد از طرق عامّه و خاصّه و احاطه او بر اقوال مفسران عامه و خاصه ظاهر و هویدا است .

یکی از منابع قابل توجه ملا صدرا کتب «ابن عربی» و اتباع او از قبیل «قونیوی» و «حمزه فزاری» و «ملا عبدالرزاق کاشانی» و آثار «ابن تهرک» اصفهانی و دیگران میباشد . ملا صدرا از شیخ و اتباع او با کمال احترام اسم میبرد و بشیخ اعرابی بیش از سایر حکما و عرفا احترام میگذارد .

ملا صدرا منابع خود را کاملاً بر ملا ساخته است و بوجه من الوجوه مأخذ و منبعی را از دیگران مخفی نداشته‌است .

واعجاز او از این جهت است که دیگران این افکار را دیده‌اند و متوجّه دقایق و نکات لازمه نشده‌اند .

همین اثولوجیا را شیخ رئیس دیده‌است و از نظر اتباع و اتراب او گذشته‌است ابدأ و بوجه من الوجوه از این همه تحقیقات لونی نگرفته‌اند .

ملا صدرا زمانی ظهور نمود و در محیطی نشو و نمای علمی نمود که اساتید و دانشمندان آن عصر خود را محصور و محبوس در حول عقاید مشهور نموده بودند و تقریباً مبانی حکمای مشاء را تقریر مینمودند و اگر هم تابع مبانی عرفا و یا اشراق کسی وجود داشت همان مطالب رایج را تقریر مینمود . ملا صدرا در افقی عالی تر از

معاصران خود قرار گرفت و بر عقاید قدما و متأخران اشرافی حاصل نمود و خود طریقه نوینی بوجود آورد و آثاری از خود باقی گذاشت که احدی را همسنگ و هم پایه<sup>۴</sup> او نمیتوان در مسائل الهیه نشان داد .

روح محقق و غیر مقلّد او ارتباطی بین چندین مسأله علمی که جمیع مباحث عالیّه الهی بر آنها توقف دارد کشف کرد و آن مسائل را با براهین متعدد و بمشارب مختلف، تقریر نمود .

اینکه برخی از مقلّدین غیر وارد بمبانی حکمیّه گمان نموده اند که : مآخذ مختارات صدر المتألّهین را کشف نموده اند و اظهار داشته اند که ملا صدرا مؤسّس طریقه مخصوص بخود در فلسفه نیست و تحقیقات دیگران را با اسم خود قلمداد نموده است اهل درک مبانی فلسفی نیستند و بناحق خود را وارد بمعارف حکمیّه معرفی مینمایند و رود و تخصص در فلسفه ملا صدرا مستلزم وقف یک عمر مطالعه و تحقیق و بررسی در این فن میباشد .

مبانی مخصوص ملا صدرا مباحث دقیق و تحقیقی است که اگر فرضاً بعضی از مختارات او در کتب اقدمین و یا در آثار عرفا وجود داشته است بر سبک علمی مبرهن و مستدل نبوده است قبل از او بزرگترین محقّقان از فلاسفه و حکما مانند فارابی و شیخ و خواجه و شیخ اشراق این مطالب را دیده اند و احیاناً برهان بر بطلان این عقاید اقامه نموده اند .

ملا صدرا خود مصرّ است که ریشه تحقیقات خود را در کلمات قدما و یا عرفا نشان دهد مثلاً در مباحث حرکت در جوهر معتقد است که جمیع قدما باین قول معتقد

بوده‌اند ولی آنچه که از قداما در این بحث نقل نموده‌است صرفاً ظواهری نامستدل بلکه قابل حمل بر خلاف مختار او نیز می‌باشد .

برخی از فروع مهمه‌یی که ملاصدرا بر تحقیقات خاص خود مترتب مینماید الحق حیران کننده اهل فن است مثلاً در علم النفس اسفار يك سلسله مسائلی ذکر شده‌است که مبتنی بر حرکت در جوهر است ولی مترتب نمودن این فروع و بیان تحقیقات رشیه در مسائل مختلفه<sup>۱</sup> مربوط به نفس آن نحویکه او بیان نموده‌است در عالم علم بی سابقه‌است . و همچنین سایر مباحث فلسفی از قبیل مبحث علم و تجرد خیال و قسمتی از امور عامه بنحوی در کتب ملاصدرا تحقیق و تقریر شده‌است که اگر شخص محقق در مشارب مختلف فلسفه و متبحر در عقاید مشاء و اشراق و عرفا و محققان علم کلام در صدد مقایسه بین کلمات ملاصدرا و تحقیقات دیگران برآید تصدیق خواهد نمود که اگر جمیع محققان اسلامی را در يك کفه و ملاصدرا را در کفه دیگر قرار دهد ترجیح با کفه<sup>۲</sup> این حکیم محقق است .

مطلبی را که باید اذعان نمود این است که : ملاصدرا کثیری از مباحث فلسفی و عرفانی را که از مختصات او نمی‌باشد از دیگران بدون ذکر مأخذ نقل نموده‌است و بعضی از همین مسائل را در برخی از کتب خود مستند نقل نموده‌است . این معنی در بین محققان و دانشمندان فنون مختلف رایج بود و عیب هم بشمار نمی‌رفت در کتب مفصل فقه و اصول این معنی زیاده‌تر از سایر علوم اسلامی<sup>۱</sup> بچشم می‌خورد. اصولاً ملاصدرا در بیان و تقریر مبانی حکمیه و در انشاء مطالب فلسفی در

۱- کثیری از عبارات ریاض در فقه و گاهی يك صغحه د نصف صغحه در جواهر نقل شده‌است بدون ذکر مأخذ همان ندارم کسی این معنی را قاضی فقاهاست شیخ اکبر صاحب جواهر رضی بدانند .

کتاب خود سبک مخصوصی دارد و بطور کلی مطالب او ممتاز از دیگران است و دارای قوهٔ خلاقهٔ منشیانه‌ی است که در بین مؤلفان فنون مختلف بی نظیر است. برخی از مقالات نثر شیوای او نوعی از شعر عالی فلسفی بشمار میرود<sup>۱</sup>.

منابع تحقیقات ملاصدرا در تفسیر و حدیث تفاسیر تحقیقی است که بر قرآن نوشته‌اند در این علم ملاصدرا یک مفسر جامع و محیط بر اقوال مفسرین اسلامی از تفاسیر عرفانی گرفته تا تفاسیری که در علوم عربی نوشته شده است و تفاسیری که باخبار وارد از اهل عصمت در حول قرآن وارد شده است میباشد و در حدیث نیز به اکثر کتب حدیث رجوع نموده و در شرح اصول کافی به اقوال متکلمان در اصول عقاید بطور کامل و مفصل مراجعه نموده و در بسط و شرح اصول عقاید متکلمان و مسائلی که در اطراف آیات قرآنی و اصول عقاید اسلامی بحث شده مفصل تر از جمیع محققان بی بحث پرداخته است.

\* \* \* \*

سبک تحریر و تحقیق آخوند کاملاً ممتاز از تحقیقات دیگران است بنحوی که مأنوس با افکار آخوند بخوبی میتواند کلمات خاص او را از مطالب دیگران جدا نماید این یکی از امتیازات مخصوص ملاصدرا است.

اول کسی که تلویحاً خواست ملاصدرا را تخطئه نماید و بطور مستقیم در

---

۱- رجوع شود بمقدمه استاد جلال‌الدین همایی بر شرح مشاعری که حقیر منتشر نموده است.

مرحوم علامه محمدرضای مظفر که از نویسندگان بزرگ این عصر بودند در مقدمه اسفار گوید و هو کاتب موهوب لم نعهد له نظیراً فی عصره و فی غیر عصره.

صدد قدح بر آخوند برآمد مرحوم آقا میرزا ابوالحسن جلوه ۱۳۱۲ هـ ق است که گاهی در مجلس درس مآخذ اقوال آخوند را نشان میداده است در عصر ما هم مرحوم آقاضیاءالدین مدرّی «ره» و یکی دوفتر از فضلاء معاصر که گمان نکنم مدعی فلسفه دانی باشند با کمال بی انصافی از روی جهل و نادانی درصدد نشان دادن مواضع سرقت علمی ملاصدرا برآمدند .

آقامیرزا ابوالحسن جلوه در طبیعیات آنهم طبیعی شفا و علوم ریاضی معمول در مدارس قدیمه در حدود هفتاد و یاهشتادسال قبل وارد و در الهیات متمایل بسبک و طریقه شیخ رئیس بوده و بطور سطحی کلمات شیخ را تقریر مینمود ولی در فلسفه آخوند تخصص نداشته است و در عرفانیات که یکی از ابزار فهم کلمات ملاصدراست بطور کلی راجل است .

این مسلم است و اساتید ما خود ناظر این جریان بوده اند که جلوه در علمیات خواست با مرحوم آقامحمدرا معارضه نماید آقامحمد رضا م ۱۳۰۶ که متخصص در عرفانیات و الهیات بود شروع بتدریس فلسفه مشاء فن تخصص مرحوم جلوه نمود و از عهده برآمد و طلاب فاضل آن زمان او را در این فلسفه از حیث وسعت اطلاع و کثرت تحقیق و جودت فهم بر جلوه ترجیح دادند ولی آقامیرزا ابوالحسن شروع بتدریس شرح فصوص و مفتاح الغیب (در عرفان) کرد و در همان صفحه اول این کتب توقف نمود و از عهده تدریس بر نیامد ، مناقشاتی بر کلمات آقامحمد رضا در وحدت وجود نمود و آقامحمد رضا از آنها جواب داد که در آخر تمهید بار ساله وحدت وجود آقامحمد رضا بطبع رسیده است . عدم تخصص او در فلسفه آخوند از مناقشاتی که بر حرکت در جوهر و اتحاد اقل و معقول و وحدت وجود نموده است

کاملاً واضح و هویداست همین عدم تخصص و نداشتن قدرت بلندپروازی در عقلیات او را وادار باین قبیل از مناقشات نمود .

اما کسانی که دارای سعه فکر و قریحه تحقیق و متخصص در کلمات ملاصدرا بودند مانند حکیم مؤسس آقا علی «مدرس» و عارف متأله آقامحمد رضا اصفهانی «قمشهی» و حکیم سبزواری و آخوند ملا آقای قزوینی و آخوند نوری و ده ها محقق دیگر ملاصدرا را در علوم الهیه بر جمیع حکمای اسلامی حتی شیخ رئیس مؤسس فلسفه مشاء در اسلام و شیخ الاشراق رئیس اشراقیون امت مرحومه ترجیح میدهند .

ما در حواشی و تعلیقاتی که مرحوم جلوه بر کتب فلسفی نوشته است سیر نمودیم و برای نمونه يك تحقیق علمی که بتوان او را صاحب نظر و راسخ در این مسائل دانست از آن مرحوم ندیدیم بر خلاف آقا علی حکیم و آقامحمد رضا و ملا عبداللّه زنودی و حاج ملاهادی سبزواری که دارای تحقیقات عالیّه در بیان تقریر فلسفه بسبک ملا صدرا میباشند حقیر معتقد است که باید با سعی بلیغ جمیع مآخذ و منابع تحقیقات علوم اسلامی را بدست آورد تا معلوم شود که هر دانشمند چه اندازه از خود دارای تحقیقات است . اصولاً بطور مبهم در علوم بحث کردن مثمر ثمر نیست ولی باید شخص متبع در هر علم و ناقد هر فنی در آن علم و فن متخصص باشد تا دچار لغزش های خطرناک نشود . روش بحث جدید اگر با تبحر قدیم توأم شود مدارس علمی ما دارای رنگ و بوئی خواهد شد .

علمای غرب خیال نموده‌اند فلسفه<sup>۱</sup> اسلامی بوسیله<sup>۲</sup> شیخ رئیس تکمیل شد و شاگردان او مبانی او را تشدید نموده و بجمیع بلاد ایران منتشر نموده‌اند. غزالی مبانی شیخ را نا درست پنداشت و کلمات شیخ را رد نمود و ابن رشد اندلسی از ایرادات غزالی جواب داد. خواجه<sup>۳</sup> طوسی را نیز برخی عالم ریاضی میدانند و جمعی هم شاگرد مدافع این مکتب و مروج<sup>۴</sup> طریقه<sup>۵</sup> شیخ رئیس پنداشته‌اند<sup>۶</sup> که در مقابل مخالفان فلسفه قد علم نمود و از مغالطات فخر رازی و سایر مخالفان فلسفه پرده برداشت.

این جماعت عقیده ندارند که بعد از شیخ فیلسوفی بنام شیخ اشراق ظهور نمود که در تأسیس و تبلیغ فلسفه<sup>۷</sup> اشراق اثر عجیبی از خود بجای گذاشت و کثیری از مبانی حکمی شیخ را مردود دانست حتی برخی از عقاید او در افکار تابعان شیخ رئیس تأثیر عمیقی گذاشت و بعضی از آراء مشائین را برای همیشه ابطال نمود از جمله کسانی که بفلسفه<sup>۸</sup> اشراق توجه کاملی نمودند همین خواجه<sup>۹</sup> طوسی است که بنا بر عقیده<sup>۱۰</sup> جمعی از محققان شرح علامه<sup>۱۱</sup> شیرازی بر حکمت اشراق تقریر درس محقق طوسی است. یکی دیگر از متأثران از افکار شیخ اشراق علامه<sup>۱۲</sup> شیرازی تلمیذ خواجه در فلسفه و طب است. این علامه<sup>۱۳</sup> شیرازی در فلسفه<sup>۱۴</sup> مشاء و اشراق و طب و منطق و ریاضیات و هیئت و نجوم استاد ماهر بود و در این فنون برامثال فخر رازی و غزالی ترجیح دارد. شرح او بر قانون طب بهترین شروح است و در تحقیقات

۱- علت اشتباه این دانشمندان عدم تبحر و تسلط آنها در متون عالیہ فلسفہ اسلامی است لذا جمعی گفته‌اند: مودخ فلسفه باید فیلسوف باشد، دانشمند معاصر مصری یوسف کرم در مقدمه<sup>۱۵</sup> العقل والوجود ط ۱۹۵۶ قاهره ص ۱ گفته است: اذ اننا نعتقد ان مودخ الفلسفة فیلسوف ایضاً، و انه لا یلیق به ان یضع نفسه موضع البقاء و یقصر همته علی حکایة اقوال الفلاسفة دون عناية بتدبرها والحکم فیها...



فلسفی «فلسفهٔ مشاء و اشراق» حکیمی راسخ و صاحب نظر و متبحر بود و غزالی و فخر رازی هرگز بمقام و مرتبهٔ او در فنون حکمیه نمی‌رسند.

کسی که بمبانی فلسفهٔ اسلامی وارد باشد تحول عجیبی را که از آثار و انظار شهاب الدین سهروردی در فلسفهٔ اسلامی حاصل شد نمیتواند انکار نماید<sup>۱</sup>.

از جمله کسانی که بعقاید و آراء شیخ اشراقی بدیدهٔ احترام‌مینگرند فیلسوف بزرگ عصر صفویه سید محقق داماد است که از شیخ اشراق زیاد متأثر شده است.

تأثیر افکار شیخ اشراق در انظار فلاسفهٔ بعد از خود قابل انکار نیست و در تحقیقات فلسفی خصوصاً ربویات از شیخ رئیس کمتر نیست. ما بر طبق بررسی کاملی که در آراء و عقاید فلاسفه و عرفای اسلامی نموده‌ایم چنین معتقد شدیم که افکار شیخ اشراق منشأ تحول عجیبی در فلسفه و عرفان اسلامی گردید و محل ظهور برخی از افکار و عقاید او کتب تحقیقی ملاصدرای شیرازی است.

ما در شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا<sup>۲</sup> و مقدمهٔ شرح مشاعر موارد اختلاف ملاصدرا را با شیخ رئیس و اتراب و اتباع او بیان نمودیم و اثبات کردیم که کتب ملاصدرا بمراتب در بیان تحقیق مسائل فلسفی و تدقیق در معضلات فن الهی عمیق‌تر و محققانه‌تر از افکار و آثار شیخ است، و اتباع و طرفداران فلسفهٔ او بر روی هم بر طرفداران شیخ ترجیح دارند و مکتب فلسفی و محیط تدریس آنها سالیان

۱- عرفای اسلامی نیز بشیخ اشراق و افکار او توجه عجیبی داشته‌اند ابن ترکه ابوحامد صاحب تمهید القواعد و شارح تمهید ابن ترکه از احفاد ابوحامد در آثار خود از شیخ اشراق اسم برده‌اند.

شارح مفتاح حمزهٔ فناری مؤلف مصباح الانس در مباحث عالم مثال بنقل تحقیقات ابن حکیم مثاله

پرداخته است.

۲- طبع مشهد ۱۳۴۲ ه. ق.

دراز و قرون متمادی مملو از دانشمندان و محققان با ایمان و ثابت‌القدم بود .

\* \* \* \*

مکتب اصفهان و کم‌ویش شیراز و در این اواخر تهران سالیان دراز محل تدریس و تعلیم و تعلّم افکار فلسفی و عرفانی بود و جمیع شعب علوم عقلی از حکمت مشاء و اشراق و عرفان و تصوّف و از همه اینها رایج‌تر افکار و انظار محققانه ملاصدرا بود و فعلاً شهر مذهبی‌قم مرکز تدریس فلسفه اسلامی است .

عده قلیلی از دانشمندان غرب در این اواخر اگرچه کم‌ویش متوجه شده‌اند که فلسفه اسلامی و معارف مربوط بمبدء و معاد به ابن رشد و احیاناً خواجه طوسی ختم نشده است ولی عقیده رایج در مدارس اروپا و این اواخر آمریکا همان است که ذکر شد .

عجب آنکه دانشمندان کشورهای اسلامی از جمله اساتید دانشگاههای مصر مصر بر همین عقیده‌اند با اینکه کتب شیخ اشراق و کتب ملاصدرا در دسترس دانشمندان مصری قرار دارد ! .

شاهد این مطلب آنستکه نسخه الهیات، شفای شیخ رئیس که در مصر با کمال دقت بمناسبت هزاره این فیلسوف بطبع رسیده است با چند نسخه‌یی که از ایران با آنجا منتقل شده است مقابله شده است ، از جمله نسخه چاپی طهران که با حواشی ملاصدرا در طهران چاپ شده است بطور قطع حواشی ملاصدرا از نظر دانشمندان مصری گذشته است ؛ .

علت اساسی غفلت افاضل مصر که در فلسفه و عرفان اسلامی کار میکنند

عدم تعمق آنها در مبانی مشکل فلسفه و عرفان است، این آقایان در تاریخ فلسفه و تحول آن در مشرق زمین صرفاً بکتاب غربی‌ها مراجعه مینمایند و از مطالعه متون کتب فلسفی بعد از شیخ مانند کتب و رسائل شیخ اشراق و کتب متعدد و مفصل ملا صدرا و آثار میر داماد این نکته را تحقیق ننموده‌اند و بکلی از این تحول اساسی غفلت دارند.

آثاری که از دانشمندان مصر بنا رسیده است در آنچه که مربوط بمسائل رایج در دانشگاه‌های فرانسه و انگلستان و آلمان است کاملاً وارد و در برخی از قسمتها تحقیقات ارزنده‌یی دارند. آنها در احاطه به عقاید فلاسفه مغرب زمین و مطالعه در آراء فلاسفه جدید در ممالک اسلامی نظیر ندارند.

لیکن در افکار و عقاید فلاسفه و عرفای اسلامی و تحقیق در مبانی و مسائل مدوّن در کتب شیخ رئیس و عرفای اسلامی نظیر محیی‌الدین کم‌مایه‌اند، حتی در فهم مشکلات شفا و اشارات و کتب محیی‌الدین مانند فتوحات مکیه و فصوص بشروح و تحقیقاتی که اروپائیا در حول این کتب و اطراف این مطالب کرده‌اند مراجعه مینمایند و در بین اروپائیا متضلع در این علوم سراغ نداریم برخلاف مدارس ایران که این علوم در مدارس تعلیماتی قدیم از قدیم‌الایام تدریس میشده است و اساتید ما هر کدام خود راسخ در تدریس این کتب بوده‌اند و سلسله اسناد اساتید بصاحبان و مؤلفان کتب فلسفی میرسد.

از باب نمونه یکی از دانشمندان مصری که در افکار و عقاید عرفای اسلامی زحمت زیادی متحمل شده‌اند دانشمند معاصر استاد علامه آقای «ابوالعلاء عفی» ساکن اسکندریه است ایشان بر فصوص الحکم محیی‌الدین شرح و تعلیق نوشته‌اند

و در حل مشکلات فصوص از استاد خود نیکلسون استمداد جسته‌اند و باین معنی در مواضع متعدد تصریح کرده‌اند .

در حالی که استاد فقید نیکلسون در فهم مشکلات عرفان علمی بسیار ضعیف و راجل است بقدری با تکلف سخن می‌گوید که انسان را از مطالعه آثار خود پشیمان میکند .

علاوه بر این جهات در فهم مشکلات عرفان و تصوف با اشتباهات بسیار بزرگ دچار شده‌است .

ما در شرح خود بر فصوص و شرح مقدمه<sup>۱</sup> قیصری بتفصیل در این قسمت سخن گفته‌ایم .

مقدمه‌یی که یکی<sup>۱</sup> از معاصران در کشور مصر بر شفای شیخ قسم الهیات نوشته‌است معرفت کتاب عمیق شفا نیست. کتاب را روی اصول کامل با مقابله<sup>۲</sup> با نسخ متعدد و چاپ اعلی منتشر کرده‌اند. مقدمه<sup>۳</sup> کتاب بسیار روان و سلیس و از جهاتی بی نظیر است ولی در مقام معرفی شفا و تحقیق در متن کتاب و بیان افکار مخصوص بخود شیخ و نحوه<sup>۴</sup> تأثیر شیخ در عقاید و افکار بسیار سطحی و کم مغز است<sup>۵</sup> . ولی متن شفا بسیار دقیق چاپ شده‌است و بهترین نسخه<sup>۶</sup> شفا را در دسترس دانشمندان قرار داده‌اند . منطق شفا را نیز با بهترین وجه چاپ نموده‌اند .

۱- کتاب الشفاء الالهیات بمناسبة الذکری الالفة للشیخ الرئيس فده با مقدمه<sup>۱</sup> الدكتور ابراهیم مدکور تحقیق : الاب فتواتی و سعید زاید .

۲- مدرسان فلسفه در ایران نیز رو بفنا می‌روند با این وضعی که حقیر مشاهده می‌کند اگر فکری برداشته نشود مانیز از برای یاد گرفتن متون کتب فلسفی و عرفانی اسلامی به بلاد مغرب سفر می‌کنیم . دانشگاه ایران هنوز هم توفیق برگزاری جشن چهارصدمین سال تولد ملاصدرا را نیافته‌است در حالی که در کلته جشن چهارصدمین سال او را با طرز آبرومندی دولت هند برگزار نمود .



دلیل بر اینکه این دانشمندان در نحوهٔ سیر فلسفهٔ اسلامی در عالم متمدن مستقیماً از مآخذ غریبها متأثرند آنستکه استاد عزیز دکتر ابراهیم مدکور در مقدمهٔ جلد اول الهیات شفا<sup>۱</sup> گفته است «الالهیات فی العالم العربی» سبق لنا ان عرضنا لاثّر کتاب الشفاء فی العالم العربی ، وینّا انه کان دعامة قوية من دعائم الفكر الاسلامی العلمی والفلسفی منذ القرن الخامس الی القرن الرابع عشر للهجرة . واذ وفقنا عند الالهیات خاصّة ، وجدنا انه کان من اشد اقسامه تأثیراً ، لآله یدور حول مشاكل شغلت الایذهان و كانت اساس البحث فیما سمی بعلوم المعقول<sup>۲</sup> .

وفی حیاة ابن سینا کان تلامیذه یتذاکرونه، وفی مقدّمهم الجوزجانی وبهمنیار وتابعهم فی ذلك تلامیذهم کاللوکری والفیلانی من رجال القرن الخامس الهجری والسرخسی والنیسابوری من رجال القرن السادس وهنّا تتّصل السلسلة بنصیرالدین الطوسی الذی بعد تلمیذاً مخلصاً لابن سینا ، و ان تأخّر عنه . بنحو قرنین و نصف ، وقد وقف من «الهیاته» موقف الشارح والمدافع ..... »

قبل از خواجه مکتبی بنام مکتب اشراق بدست شیخ اشراق تأسیس شد که در مباحث ربوبی از موقعیت شفا و افکار او کاست و کثیری از معضلات فلسفه بدست شیخ مقتول حل شد و افکار اهل نظر را بخود جلب نمود .

۱- الهیات شفا طبع قاهره ۱۳۸۰ ه ق ، ۱۹۶۰ م . مقدمه دکتر ابراهیم مدکور ص ۲۶

۲- کتب شیخ آن اندازه که در ایران رواج داشت در تمام ممالک عربی رایج نبود . استعداد فلسفی خصوصاً علوم الهی در هیچ قومی نظیر ایرانیان وجود ندارد . مؤسس طرق فلسفی در دنیای اسلام ایرانیان میباشند . از آنجائیکه زبان اصیل عربی زبان علم روز بود ایرانیان کتب خود را به عربی نوشته اند . در ممالک غرب ، آمریکا و بعضی از نواحی از بدبختی ما ایرانیان تمام این دانشمندان را مهربان نگذاشته اند . مقامات علمی و دانشگاهی باید درصدد چاره برآیند و مانع تضییع حقوق ایرانیان شوند .

«.... و الى جانب هؤلاء نجد مفكرين عظيمين من مفكرى الاسلام فى القرن الخامس للهجرة تعاصرا و تلاقيا فى كثير فى اتجاهاتهما ، و نعنى بهما الغزالى والشهرستانى قراء الاهيات و الثما به الماماً دقيقاً ، و ادركا مافيه من مواطن الضعف ....

و يجرى ابن رشد فى القرن السادس، فيختم سلسلة كبار الفلاسفة الاسلاميين ، وفى تفسيره لما بعد الطبيعة يرجع لابن سينا رجوعه الى المشائين الآخرين و يعرض الآراء المختلفة و فى العصور الأخيرة ، يمكننا ان نشير الى النسفى والايجى والتفتازانى ....»

از اين عبارات با ملاحظه ماخذ غربى واضح ميشود كه اين دانشمندان خود مراجعه بآثار حكما و دانشمندان نميكنند و از سير و رشد فلسفه اسلامى در ايران كه مركز تكوين عقايد علمى و بررسى حقايق مربوط بمسائل مهم فلسفى است غافلند .

انسان خيلى بايد از سير فلسفه اسلامى و تحقيقات موجود در كتب فلسفى غافل باشد كه بجای شيخ اشراق ايجى و بجای علامه شيرازى ملاسعد تفتازانى را قرار دهد و آنكه شيخ عزيز نسفى عارف را ردیف متكلمان كه بكلى بينونت مشربى با او دارند قرار دهد .

شيخ اشراق در الهيات خاصه در مرتبه وجودى خود ردیف بوعلی يا بر بوعلی ميچربد شيخ اشراق در مكتب مشائى درس خواند ولى نبوغ فكرى مانع شد كه صرفاً متعبد بآراء مرسوم در روزگار خود گردد. غزالى را هم نبايد در سلك حكماء الهى وارد كرد غزالى بحسب عقايد پابند بآراء اشاعره است و اصولاً روح او با تعقل محض و دقت صرف سازگارى ندارد اهل خطابه و موعظه است او مانند فخر رازى مخالف فلسفه است و بدقايق فلسفى توجه پيدا نميكنند و سازمان فكرى

او قدرت تفکر و موشکافی عمیق را نداشته است . شاید يك اشكال وارد باصول  
ومبانی حکمای مشاء در کتب او موجود نباشد .

اشکالات اساسی بر مبانی فلاسفه را باید در کتب فلاسفه جستجو نمود مانند  
اینکه شیخ اشراق بر کثیری از قواعد مشاء مناقشه نمود و قواعدی را ابطال و  
قواعدی را بجای آنها پابرجا نمود از طریق علم انحراف حاصل ننمود دهن کجی بعلم  
نه مجهولی را معلوم می کند و نه مطلب ناقصی را کامل و پخته مینماید .

\* \* \* \*

غفلت دانشمندان شرق اوسط وبخصوص فضیای مدارس اسلامی از سیر فلسفه  
وعرفان در ایران بعد از خواجه با اینهمه مراودات و رفت و آمدها جای تأسف است  
خصوصاً اینکه اکثر این مباحث پیرامون عقاید دینی و حقایق اسلامی صورت  
گرفته است .

فلسفه اسلامی بعد از خواجه متوقف نشد بلکه اصول و قواعد حکمت مشاء و  
اشراق بتدریج بهم آمیخته شد و بواسطه تلاءق و اتقان قواعد عرفانی اسلامی  
طرفداران مشاء و اشراق از مسلک عرفان متأثر شدند و این سیر خفی و نا آشکار  
در زمان ملاصدرا جهش و حرکتی سریع بخود گرفت و بکلی تغییر در مبانی فلسفی  
حاصل گردید و از مقام کمون و خفا ظاهر شد بنحویکه طلاب معرفت و حکمت منغمر  
در این طریقه انیقه شدند و بحقیقت دریافتند که از سایر مسالك بی نیازند لذا دانشمندان  
فصل نوینی در حکمت الهی باز نمودند .

با پیدایش صدر المتألهین میتوان گفت بهمان میزان که علوم طبیعی در مغرب

زمین ترقی نمود حکمت الهی در مشرق کامل گردید .

اما مرتبهٔ ابن رشد در عالم فلسفه . بدون شك ابن رشد مردی متذوّق و با-  
استعداد بود ولی برخلاف تصور علمای غرب و برخی از دانشمندان عرب در فلسفهٔ  
مشاء یعنی همان طریقه‌یی که مدافع آن میباشد راسخ و متّضلع نیست . ذوق ابن  
رشد ذوق فلسفی است و با همین قریحه دریافت که غزالی منحرف و شیخ رئیس  
غیر منحرف است ولی برای یکنفر فیلسوف همین اندازه از مایه کافی نیست . ابن رشد  
در برخی از مشکلات علمی اشتباهات عجیب و غریبی مرتکب شده است و کلمات ناصواب  
و نادرست زیاد دارد و در بیان تحقیق برخی از مسائل بکلی از معرکه خارج و وادی  
دیگری را می‌پیماید ، خطایات را جانشین برهانیات نموده است . ما در این مقدمه  
بتحلیل عقاید و نقد افکار ابن رشد وارد نمی‌شویم . ابن رشد بواسطهٔ عدم احاطه بر  
افکار فلاسفهٔ اشراق و عدم تسلط بر افکار افلاطونیان جدید و قدیم فارابی را  
که در مباحث عقلی متمایل بذوقیات و عرفانیات است تخطئه مینماید و او را متکلم  
معرفی مینماید با آنکه شیخ رئیس فقط از ارسطو و فارابی تجلیل می‌کند و او را  
از جمله کسانی که در قول به جزاف سخن نگفته است یاد می‌کند .

ولی این مسلم است که اگر یکنفر وارد بمبانی و اسلوب و سبک فلسفهٔ مشاء  
باشد و بین ابن رشد که دفاع از شیخ در مقابل غزالی نموده است و بین خواجه که  
او نیز مقرر و محرّر کلام شیخ است بخواند مقایسه نماید متحیر خواهد شد ،  
خواجه هر چه در ادراکات مستقیم است ابن رشد ناموزون جلوه مینماید این‌ها اموریست  
که یکنفر نقّاد شفا که بضرر قاطع فلسفهٔ اسلامی را با ابن رشد ختم مینماید باید وارد  
باشد . ما از کسانی که غزالی را در عداد فلاسفهٔ اسلامی چون فارابی و ابن سینا



آورده‌اند بیش از این توقع نداریم. غزالی پابند بقواعد فلسفی نیست و در درك مشكلات فلسفه كاملاً راجل است.

این مطلب را هم باید دانست که: در مدارس ایران در اواسط نضج فلسفه<sup>۱</sup> مشاء، فلسفه<sup>۲</sup> اشراق در مقابل مکتب مشاء بتمام قد ایستاد و بالاخره در کثیری از مسائل مسلک مشاء را تحت الشعاع خود قرار داد و اصولاً این معنی باید روشن شود که دانشمندان اسلامی در هر عصری در تحول علم و معرفت چه اندازه مؤثر بوده‌اند از چهل یا پنجاه سال قبل باینطرف که سبک بحث مستند در ایران رواج یافته‌است و دانشمندان ما به تبع محققان اروپائی سبک تحقیق قدیم را تغییر داده‌اند در اظهار عقیده نسبت به یک قسمت از علومی که محل پرورش آنها ایران بوده‌است و یا در دوره‌های اسلامی بوجود آمده‌اند دچار اشتباهاتی شده‌اند. تحقیقات عمیقی را که دانشمندان اسلامی در معارف بشری نموده‌اند به صرف تشابه الفاظ و یا ذکر این اقوال در کلمات قدما بطور ابهام یک سلسله مطالب عالی را برخلاف حق و حقیقت مستند به دورانیهای قبل از اسلام نموده‌اند.

اصولاً نمیتوان زحمات این دانشمندان را نادیده گرفت و ثمره افکار آنها را در کتب دیگران جستجو نمود، مثلاً تصوّف باین سبک و باین روش و باین تحقیقات عالی و لیده افکار عرفای اسلامی است. و مأخذ صحیح آن کتاب با برکت قرآن و مآثورات اهل عصمت و طهارت است.

اگر اقوام دیگری نیز دارای تصوّف بوده‌اند و یا در کتب فلاسفه<sup>۳</sup> قدیم مشابه این افکار وجود داشته‌است دلیل نمیشود که دانشمندان ما مستقیماً از آن آثار بهره برده‌اند، آثاری که چه بسا از نظر آنان دور بوده‌است.

تصوُّف بمعنای وسیع کلمه در جمیع ادیان حقه موجود بوده است .  
 جمیع انبیاء خواصّ خود را از طریق سلوک راه باطن، بحق دعوت کرده‌اند  
 ولیکن طریق سلوک راه باطن در دین مبین اسلام باندازه‌ای وسیع و جامع و کامل است  
 که احتیاج به افکار دیگران نیست اصولاً محال است تصوف که سلوک راه باطن باشد  
 در سایر ادیان حقه و یا افکار فلاسفه الهی به وسعت نظر اسلام در این باب که روح  
 دین می‌باشد وجود داشته باشد .

این مسلم است که عرفای اسلامی در تدوین کتب عرفانی از فلاسفه اسلام متأثر  
 شده‌اند و مواد تحقیقات فلاسفه اسلام نیز همان فلسفه یونان قدیم است .

همان مسائل فلسفی مربوط به مبده و معاد و معارف حقه باندازه‌ای در اسلام  
 تحقیقی، بیان شده است که نتیجه عرفای اسلامی، فلاسفه مهم اسلامی را در تحقیق  
 معارف عقلی مربوط به آغازشناسی و انجام‌شناسی تحت الشعاع قرار داده‌اند و فلاسفه  
 اسلام بطور تحقیق از عقاید عرفای اسلامی متأثر شده‌اند .

تصوف و عرفان واقعی مأخوذ از مآثورات نبویه و کلمات اهل عصمت و طهارت  
 و خاندان وحی است و امکان ندارد مأخذی دیگر داشته باشد .

سرّ اینکه اغلب مورخین بی‌غرض چه شرقی و چه غربی دچار اشتباهات بزرگی  
 شده‌اند اینست که فیلسوف نبوده‌اند .

بدون شك مؤرِّخ فلسفه باید خود متخصص در فلسفه باشد ، نه آنکه فقط به  
 حکایت اقوال فلاسفه و عرفا پردازد بدون اینکه توجه نماید که آراء دقیق فلسفی در  
 چه عصری نضج گرفت و مبدأ آن از کجا است و چگونه فلاسفه متأخرین از متقدمین  
 متأثر شده‌اند .

عمدهٔ اشتباهاتی که جمعی از مستشرقان در نتیجه ایرانیان و سایر دانشمندان معاصر اسلامی، مصری و عراقی و غیرهم، مرتکب شده‌اند ناشی از عدم تخصص و تمحّض آنها در فلسفه و عرفان اسلامی است.

تصوّف بسبک متداول بین عرفای اسلامی نتیجهٔ تحقیقات وسیع و دامنه‌داری است که در قرون متمادی در مدارس اسلامی مرسوم و متداول بوده است.

عرفان علمی و عملی یک قرن بعد از پیدایش اسلام علم مستقلی شد و اهل سلوک شروع به تدوین فن عرفان نمودند و روز بروز این علم توسعه یافت تا عصر و زمان شیخ اکبر صاحب فصوص و فتوحات. محیی‌الدین مکرّم ویا بنیان‌گزار عرفان علمی بسبک متداول است او چنان این علم را وسعت داد و بمسائل مختلفه سروصورت بخشید که آثار و کتب او مأخذ بحث و استدلال و تحریر عقاید قرار گرفت و بعد از او تلامیذ و پیروانش مبانی او را بسبک قابل توجهی تحریر نمودند. این علم در ایران بیشتر از سایر ممالک اسلامی تّضح گرفت، کما اینکه ایرانیان در جمیع علوم اسلامی و تحریر و تقریر علوم و معارف مقدم بر سایر مسلمین می‌باشند. در حوزه‌هایی که از جمیع ممالک طالبان علوم از برای تحصیل متجمّع می‌شدند افاضل این حوزه‌ها از قدیم‌الایام همان ایرانیان بودند، در جمیع معارف اسلامی و علوم متداول در دورهٔ اسلامی دانشمندان ایرانی شاخص بودند. در حوزهٔ علمیة نجف که حقیر مدتی در این حوزهٔ پر فیض محصّل بود از اکثر ممالک اسلامی: افغان، پاکستان، هند، تبت، قطیف، بحرین، احساء و مملکت صعودی و عراق.... طالبان علم بتحصیل مشغول بودند محققان و افاضل صاحب نظر همان طلاب ایرانی می‌باشند، اصولاً ایرانیان در علوم و معارف دارای قریحهٔ مخصوصی هستند و بر دیگران امتیاز دارند

پیدایش برخی از وقایع و وجود مستبدان این مملکت را از قافلهٔ تمدن‌سوری و معنوی عقب‌انداخت امیدواریم به‌مین‌زودیه‌ها استعدادات نهفته و بارز بفعلیت برسند و مملکت ما مثل سابق پیشرو قافلهٔ تمدن و علوم و معارف گردد .

فلسفه در ایران بعد از خواجه و اتباع او نیز دارای تحول شایانی بود و در عصر صفویه رواج کامل داشت در حالتی که در سایر ممالک اسلامی باین‌رشد و چند نفر دیگر ختم شد و سایر ممالک اسلامی از این تحول غفلت دارند و از وجود صدها عارف و فیلسوف محقق که هر یک بنوبهٔ خود مشعل فروزان معارف اسلامی بودند بی‌خبرند .

راه متوجه نمودن سایر ممالک اسلامی باین تحول منعکس نمودن این افکار در دنیای غرب است . استاد بزرگ هانری کوربین پروفیسور در دانشگاه سربتن در این راه قدم‌های مؤثری برداشته است و برخی از افاضل ایران او را در بشمار آوردن این اقدام نافع با کمال خلوص نیت یاری میکنند باین نکته نیز ما در این مقدمه تصریح خواهیم نمود . حقیر نسبت باین مستشرق محقق که مدت نزدیک به سی سال است اشتغال باشاعهٔ معارف اسلامی در دنیای غرب دارد احترام خاص قائل می‌باشد ای کاش دانشمندان ما نیز در اشاعهٔ معارف ایران در دنیای متمدن بایشان تأسی بنمایند .

## شرح حال میر داماد و دانشمندان متأله و حکمای طبقه مقدم بر ملاصدرا و اساتید ملا صدرا

قبل از ملاصدرا و پیدایش افکار او «میر داماد» م ۱۰۴۱ و حکیم دانا میر فندرسکی م ۱۰۵۰، مدرس رسمی علوم عقلیه بوده‌اند. شیخ بهائی نیز در علوم عقلی و نقلی تدریس مینمود و ملاصدرا علاوه بر استفاده در علوم نقلی از فقه و اصول و حدیث و رجال مدت کمی بحوزه علوم معقول شیخ بهاء‌الدین عاملی حاضر شده‌است ولی این استفاده چندان اهمیتی نداشته و آخوند او را استاد خود در علوم شرعیه معرفی نموده‌است و در مقدمه<sup>۱</sup> شرح اصول کافی گفته‌است: «حدَّثنی شیخی و استادی و من علیه فی العلوم الثقلیة استنادی عالم عصره و شیخ دهره، بهاء‌الحق والدین، محمد‌العاملی الحارثی‌الهمدانی نورالله قلبه بالانوار القدسیة عن والده الماجد المکرم و شیخه المجد المعظم الشیخ الفاضل الکامل حسین بن عبد الصمد افاض الله علی روحه الرحمة والرضوان واسکنه دار الجنان عن شیخه و استاده النبیل عماد الاسلام و فخر المسلمین زین‌الدین الشیخ العالی‌الکرکی «قده» عن الشیخ الورع الجلیل علی بن‌الهلل الجزائری .....»

در مقدمه<sup>۲</sup> شرح بر اصول کافی<sup>۱</sup> از استاد تحریر خود میر داماد بعظمت اسم

---

۱- ملاصدرا در علوم نقلیه از جمله علم حدیث و رجال استاد مسلم بوده‌است. این شرح حاکی از مهارت او در فنون نقلیه است کما اینکه تفسیر او بر قرآن حکایت از احاطه<sup>۲</sup> او بر اقوال مفسرین و سعه باع و کثرت اطلاع و تهر او در علم تفسیر است و از تفکر در آیات باهرات قرآنی چند مسأله مهم علم توحید و معاد را حل نموده‌است. ملا صدرا در تفسیر قرآن و شرح کافی مطالب فقهی و اصولی و رجالی از شیخ بهائی نقل نموده‌است.

برده و گفته است :

«واخبرني سیدی و سندی و استادی فی المعالم الدینیة والعلوم الالهیة والمعارف الحقیقیة والاصول الیقینیة ، السید الاجل الا نور ، العالم المقدس - الاطهر ، الحکیم الالهی والفقیه الربانی ، سید عصره ، و صفوة دهره ، الامیر الکبیر ، والبدر المنیر ، علامة الزمان ، اعجوبة الدوران ، المسمى بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسینی «قدس الله عقله بالنور الربانی» ، عن استاده و خاله المکرم المعظم ، الشيخ عبد العالی الکرکی «ره» عن والده السامی المطاع المشهور اسمه فی الافاق والاصقاع الشيخ علی بن عبد العالی المذکور مسنداً بالسند المذکور و غیره الی الشيخ الشهيد ، محمد بن مکی «قدس سره» عن جماعة من مشایخه منهم الشيخ عمید الدین عبد المطلب العالی الکرکی «ره» عن والده السامی فخر المحققین ابوطالب محمد المکی والمولی العلامة مولینا قطب الدین الرازی عن الشيخ الاجل العلامة آية الله فی ارضه جمال الملة والدين ابی منصور الحسن بن مطهر الحلی «قده» عن شیخه رئیس الفقهاء والاصولیین نجم الملة والدين ابی القاسم جعفر بن الحسن بن السعيد الحلی عن السید الجلیل النسابة فخار بن معد الموسوی عن شاذان بن جبرئیل القمی ، عن محمد بن ابی القاسم الطبری ، عن الشيخ الفقیه ابی علی الحسن عن والده الاجل الاكمل ، شیخ الطایفه ، محمد بن حسن الطوسی نوراً لله مرقدہ «ح» و عن العلامة جمال الملة والدين عن استاده افضل المحققین ، سلطان الحکماء والمتکلمین ، خواجه نصیر الملة والحکمة والحقیقة والدين محمد الطوسی «روح الله. رسمه» بالنور القدسی عن والده محمد بن الحسن الطوسی عن السید الجلیل فضل الله الراوندی عن سید المجتبی بن الداعی الحسنی «الحسینی خ، ل، ی» عن الشيخ الطوسی ، عن الشيخ الاعظم الاكمل المفید ، محمد بن محمد

بن الثعمان الحارثی «سقى الله ثراه» عن الشيخ الاجل ثقة الاسلام وقدوة الانام محمد بن علي بن بابويه القمي اعلى الله مقامه ، عن ابي القاسم جعفر بن قولويه عن الشيخ الجليل ثقة الاسلام ، سند المحدثين ، ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني ...»

ملاصدرا در علوم نقلی نیز از میر داماد بهره برده است چون میر داماد صاحب حوزه بزرگی در فقه و اصول بود و در جمیع فنون تقلیه صاحب نظر است .

میرفندرسکی و میر داماد دارای حوزه تدریس پر فیضی بودند و شاگردان زیادی تربیت نموده اند . ملاشمسای گیلانی و آقا حسین خوانساری و ملا رجعی تبریزی و ملا محمد باقر سبزواری و جمعی دیگر از افاضل در حوزه علمی اصفهان بوجود آمده اند و از تربیت شدگان این حوزه اند . ملاحیدر خوانساری صاحب زبدة التصانیف استاد محقق خوانساری از معاصران میرفندرسکی و میر داماد بود .

\*\*\*

### میر داماد و میرفندرسکی

میر داماد تألیفات زیادی در علوم عقلی و نقلی با سبک و روش مخصوص خود از خود باقی گذاشته است ، همه آثار او پرمغز و باارزش و تحقیقی است . میر داماد در جمیع شعب عقلی از علم الهی و هیئت و ریاضی و طبیعیات استاد ماهر و در علوم نقلی از فقه و اصول و حدیث و رجال از محققان بشمار میرود . در ادبیات عرب متبحر و مسلط بوده است .

کتاب قبسات<sup>۱</sup>، صراط المستقیم، الاتّفق المبین، ایماضات، تقویم الایمان، خلصة الملکوتیة، نیراس الضیاء، السبع الشداد، جذوات، تشریق الحق، ضوابط الرّضاع در فقه، رساله فی الجیب الزاویة، رساله یی: فی النہی عن التسمیہ، الایقاظات در عقاید، الرواشح السماویة در علم رجال، شارع النجاة و الاعضالات، از آثار با ارزش و تحقیقی مهم این فیلسوف نامدار است.

میر داماد ده سال قبل از میرفندرسکی در گذشته است و میرابوالقاسم این مدت را تدریس مینموده است و شاگردان زیادی تربیت نموده است.

افکار شاگردان میرفندرسکی حول همان کلمات شیخ رئیس و فلسفه مشاء دور میزده است این حاکی از آنست که میر همان آثار مشا یعنی کتب شیخ رئیس را تدریس مینموده است و جنبه تبجّر او در علوم مختلف و اطلاعات وسیع او در مشارب متعدد بر جهات تحقیقی او رجحان دارد. برخلاف میر داماد که در علوم عقلی و نقلی صاحب رأی و در مشکلات علوم دارای انظاری تحقیقی و دقیق است میرفندرسکی حرکت در جوهر و اتحاد عقل و معقول و عاقل و مثل افلاطونی و مثل معلقه را منکر شده است. در جمیع مواردی که بین مشاء و اشراق اختلاف است

۱- قبسات میر یکی از کتب تحقیقی و نفیس فلسفه است. ملاشمسای گیلانی بر مواضع مختلف این کتاب خاشیه نوشته است

یکی از شاگردان غیر مشهور ملاصدرا بنام آقاچانی مازندرانی شرحی مبسوط بر قبسات نوشته است مرحوم فاضل فرزانه آقاشیخ محمود بروجرودی در صفحه آخر قبسات ط ۱۳۱۴ هـ ق طهران ترجمه مختصری از میر نوشته است این ترجمه و حواشی قبسات خط مرحوم آقاشیخ احمد تفرشی است. مرحوم شیخ محمود قده در ضمن این ترجمه گفته است من در سفر مشهد رضوی در شهرگران شرحی مفصل بر قبسات دیده ام که نام مولف آن را فراموش نموده ام. حقیر مدتها در جستجوی این شرح بود. چند سال قبل این شرح را در کتابخانه استیتوی ایران و فرانسه دیدم شارح از ملاصدرا به صدر المحققین و استادان صدر المتألهین اسم برده است.



او جانب مشائیین را ترجیح میدهد .

کتب درسی او کتب شیخ رئیس بوده . در رسالهٔ حرکت قول بمثل نوری را باطل دانسته و تشکیک در ذاتیات را صریحاً انکار نموده و در برخی از آثار دیگر خود وجود برزخ صعودی و نزولی را سخت انکار کرده است .

آنچه را که باید یکنفر فیلسوف اشراقی معتقد باشد منکر و آنچه را که باید یکنفر حکیم مشایی معتقد باشد معتقد می باشد . در آثار استدلالی او گرایشی به حکمت اشراق و فلسفهٔ ذوقی دیده نمیشود .

کسانی که متعرض بیان آثار و احوال او شده اند او را فیلسوفی اشراقی و دانشمندی صوفی منش دانسته اند . این اشخاص آنچه که درافواه شهرت داشته است برشتهٔ تحریر آورده اند و توجه بآثار و عقایدی که این مرد بزرگ برشتهٔ تحقیق آورده است ننموده اند .

منشأ این اشتباه طرز زندگی و وارستگی عملی این دانشمند ایرانی بوده است میرفندرسکی متمایل به زندگی ساده و بی آرایش بوده است . معلم ثانی با اینکه مؤسس طریقهٔ مشاء در اسلام و مروج آراء ارسطو بود عملاً بسبک فقرا و درویشان زندگی مینمود . این طرز زندگی سبب شده است که برخی از مترجمان حالات او معلم را فیلسوف اشراقی و مروج طریقهٔ افلاطونیان جدید میدانند .

پاسخ میرفندرسکی بسئالات آقا مظفر کاشی همانا تأیید حکمت بخشی و گرایش او بافکار شیخ رئیس و میر داماد و خواجه و معلم ثانی میباشد .

اینکه برخی معتقدند که ملاصدرا شاگرد سید داماد در افکار تحقیقی خود مانند حرکت در جواهر اجسام و وحدت وجود .... متأثر از میرفندرسکی شده است

بکلی بی‌اساس است امکان ندارد ملاصدرا تحقیقات عالیه فلسفی را که منشأ نمایر افکار او از دیگران است از فیلسوف معروفی مثل میرفندرسکی استفاده نماید و اسمی هم از او نبرد و شاگردان رسمی فندرسکی که سالیان دراز درك محضر او را نموده‌اند از او متأثر نشوند و صرفاً به‌تقریر و بیان و تدریس آراء و آثار و کتب شیخ رئیس پردازند. اصولاً تعصب و پافشاری ملارجبعلی و آقاحسین در اثبات مبانی شیخ رئیس ناشی از تصلب استاد آنها در این طریقه می‌باشد.

درحالتی که مسأله حرکت در جوهر و تشکیک در ذاتیات و اعتقاد بتجددبرزخی انسان در صعود و نزول و اعتقاد ببرزخ صعودی و مثال نزولی «مثل معلقه» از اسراری که افشاء آن روا نباشد نیست. نمیتوان معتقد شد که میرفندرسکی در هیچ‌یک از شاگردان دائمی و خصوصی خود استعداد و لیاقت اظهار این حقایق را ندید و فقط ملاصدرا را اهل اظهار این معانی دید و این ودایع را باو سپرد و او در اظهار این حقایق از خود تصلب نشان داد و پافشاری نمود بدون آنکه اسمی از استاد ببرد.

ولی از میرداماد<sup>۱</sup> که معتقد باین اصول نبود و بکلی مشرب او مباین بامشرَب ملاصدرا بود بعظمت اسم می‌برد و اوراردیف اولیاء و انبیاء و تالی عصمت در علم و عمل میدانند.

۱- میر داماد آثار دیگری نیز دارد که ما در متن از آنها اسم نبردیم مانند جبل‌المثنی و رساله صدوق المنتهی و عیون‌المسائل و شرح و تعلیقات بر استبصار و کافی و فقیه و رجال کشی، نجاشی و شرح بر صحیفه سجاده و شرح بر منطق عضدی.

ما در تاریخ فلسفه اسلامی افکار میر داماد و میر فندرسکی را بررسی کامل و مرتبه آنها را در فلسفه مشخص نموده‌ایم. میرداماد بفارسی شمیری سروده و اشراق تخلص مینموده است.

میر داماد در سال ۱۰۴۱ چهره بنقاب تراب کشید . اینکه برخی فوت میر را ۱۰۴۰ نوشته اند درست نیست چون در آخر سال ۱۰۴۰ در عتبات (نجف) وصیت نامه‌ی تنظیم نموده‌است و در همین سال بعثتات سفر نموده و بیش از یکسال در عراق ساکن و مجاور حرم ائمه بوده‌است. برخی نوشته‌اند میر بین کربلا و نجف از این عالم رحلت کرده‌است و در همانجا بنا بر وصیت خودش بخاک سپرده شد . در خان‌نصف، سنگی بر روی صورت قبری نهاده شده‌است و در آن تاریخ فوت میر را ۱۰۴۱ تقرر نموده‌اند . برخی دیگر گفته‌اند در نجف دفن شده‌است .

میرفندرسی (۱۰۵۰م) در اصفهان مدرس رسمی بود و بکرات بهندوستان سفر کرده‌است و آثار متعددی از او باقی مانده‌است از قبیل رساله در «حرکت» و رساله‌ی در انتصار شیخ در نفی «مثل و تعلیمات» و رسالهٔ صناعیه .  
ما در تاریخ فلسفهٔ اسلامی از زمان میر تا عصر حاضر منتخباتی از میر فندرسی نقل نموده‌ایم و میزان افکار فلسفی و تحقیقات علمی او را روشن ساخته‌ایم .

مشرّب فلسفی ملا صدرا با طریقهٔ استاد خود میرداماد بکلی متفاوت است و این تفاوت و اختلاف مشرب ، در اوایل جوانی ملاصدرا وجود داشته‌است و اغلب آثار خود را در زمان حیات استاد تألیف نموده‌است . بینونت مشربی آنها از همان شروع بتحصیل ظاهر شده‌است و این معنی مشهود میرداماد نیز بوده‌است .

هیچ شاگردی باندازهٔ ملاصدرا مورد احترام استاد خود نبوده‌است . میر داماد او را در علوم الهیه بر جمیع فلاسفهٔ اسلام ترجیح می‌داده‌است و خود گاهی درخفاء بتقریر شاگرد خود گوش میداده‌است و در جواب نامهٔ ملا صدرا از او

ب : صدرالحکماء الالهیین و افضل المتأخرین ، ثالث المعلمین ، کاشف اسرار الانبیاء ... تعبیر نموده است و بوجود چنین شاگردی افتخار ورزیده است و معتقد است که هیچیک از فلاسفه اسلامی چنین شاگردی تربیت ننموده است . و در وصف شاگرد خود گفته است :

صدرا که گرفته فضلت اوج از گردون      بر علم تو داده است خراج افلاطون  
در مسند تحقیق نیامد مثلث      يك سر ز گریبان طبیعت بیرون



## ملا رجبعلی تبریزی

ملا رجبعلی تبریزی، م ۱۰۸۰. شاگرد میرفندرسکی است که عمری طولانی نموده و در دربار شاه عباس محترم بوده است و شاه کراراً برای احترام از علم به منزل او میرفته. کلید بهشت از تألیفات اوست. در فلسفه، مشرب مشائی داشته و کتب شیخ را تدریس مینموده است. رساله‌یی در اثبات واجب<sup>۱</sup> تألیف کرده است. این رساله بفارسی نوشته شده است.

مؤلف این رساله وجود را مشترك لفظی دانسته و از برای اثبات مطلب خود از «اثولوجیا» و کلمات عرفا مانند شبستری و قونوی و دیگران شاهد آورده است. ما در جای خود اشتراك لفظی را باطل و از کلمات عرفا از جمله شبستری و قونوی و صاحب تمهید در این زمینه مطالبی نقل کرده و بیان نموده‌ایم که وجود باعتبار مفهوم کلی مشترك معنوی است و باعتبار صدق بر حقیقت وجود حق تعالی و ظل و سایه وجود ممکنات در عین اشتراك معنوی مشترك لفظی است و اطلاق وجود بر ممکن مجاز است ولی مجاز عرفانی نه مجاز لغوی

اشتباه ملا رجبعلی از جای دیگر است. عرفا با اشتراك لفظی مفهوم عام بدیهی وجود قائل نیستند و کسی که وجود را امری اعتباری و مفهوم کلی میدانند مثل ملا رجبعلی اصرار او در اشتراك لفظی حاکی از عدم ممارست در مباحث وجود است. نمیشود در بین تصورات، بدیهی‌ترین مفاهیم، مفهوم وجود باشد و در

۱- کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران جزء کتب اهدائی استاد دانشمند آقای سید محمد مشکاة بیرجندی و کتابخانه آستان قدس.

تصدیقات بدیهی تر از همه حکم و تصدیق بامتناع اجتماع تقضیین و معذک وجود مفهومی مشترك لفظی باشد و بحسب مفهوم وسیع و عام نبوده و شامل جمیع معانی نگردد .

قاضی سعید : م. ۱۱۰۳ و برادرش محمد حسن قمی و میرقوام الدین حکیم و ملاعباس مولوی صاحب اصول الفوائد<sup>۱</sup> و محمد رفیع پیرزاده که مباحثی از فلسفه را از تقریر استاد ضبط نموده است و آنرا بارشاد ملارجبعلی، المعارف الالهیه نام نهاده است و نسخهی از این کتاب در اختیار این حقیر است و میرقوام الدین رازی و مولی محمد تنکابنی سرآب<sup>۲</sup> م. ۱۰۸۸ ، از شاگردان ملارجبعلی تبریزی بوده اند .

\*\*\*

۱- کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران و کتابخانه طوس

۲- این مولی محمد تنکابنی سرآب از دانشمندان جامع و در انواع و اقسام علوم دست داشته است . رساله‌ای در شبهة المیزان، رساله‌ای در توحید و رساله‌ای در علم کلام و رساله‌ای در رد شبهه این گونه نوشته است .

خوزه علمی تشیع در عصر صفویه در اصفهان «انارالله تعالی برهانهم» از مراکز علمی پر برکت بود در این حوزه انواع علوم عقلی : (حکمت و فلسفه و عرفان و انواع علوم ریاضی ...) و علوم نقلی تدریس میشده است و در جمیع فنون اساتید بزرگ و متبحری وجود داشته اند . دانشمندان عصر زنده و قاجار شاگرد این مکتب وسیع علمی بوده اند . در عظمت و بزرگی این حوزه پهناور همین بس که فیلسوفان و دانایانی نظیر میر داماد و ملاصدرا و محقق لاهیجی و فیض و فقهائی نظیر آقا حسین و سبزواری ... پرورش داده است .

بعداز خواجه در اسلام فیلسوف و حکیم راسخی که مبانی فلسفی را زنده نماید و باوج قدرت برساند باید همان میر داماد و ملاصدرا و اتباع او را در تاریخ اسم برد .

## ملا شمسای گیلانی

یکی از شاگردان مهم میر داماد، ملاشمسای گیلانی م. ۱۰۸۱ است که در امر حدوث عالم و برخی از مسائل فلسفی سئوالاتی از معاصر تحریر خود ملاصدرا نموده است و خود نیز رساله‌یی در حدوث عالم تألیف کرده است. بر شرح جدید و قدیم تجرید خواجه حاشیه دارد و رساله‌یی نیز در اثبات واجب تألیف نموده است و رساله‌یی بفارسی در فلسفه و بیان احوال موجودات ناتمام از او دیده شده است و حواشی متفرقه بر مشکلات قبسات دارد. گویا ملاشمسای عالمی پیرسفر بوده است، وی به اغلب شهرها مسافرت نموده است. رساله‌یی بنام مسالك اليقين در مکتبه<sup>۲</sup> استاذ علامه آقامیرزا ابوالحسن قزوینی دیده‌ام که در مشهد آنرا پایان رسانیده است.

شمسای در روش فلسفی تابع میر داماد استاذ خود و در واقع تابع مکتب میر داماد بوده و از حکمای مشاء و اتباع شیخ رئیس بشمار میرود و گاهی از روش اشراق پیروی کرده است. این پیروی از روش اشراق بعد از شیخ اشراق در چندین مسأله<sup>۳</sup> مهم فلسفی از جمله علم واجب رسمیت یافت بنحویکه میر داماد نیز مانند فیلسوف بزرگی چون خواجه طوسی تحت تأثیر برخی از افکار شیخ اشراقی قرار گرفت. مادر برخی از رسائل و کتب خود باین معنی تصریح نموده و موارد تأثیر اغلب اتباع مشاء را از افکار پرمغز و روشن و تحقیقی شیخ اشراقی نشان داده‌ایم از جمله مسأله<sup>۴</sup> علم حق و دیگر عدم انحصار علم حضوری بذات فقط. انحصار شیخ علوم حضوری را در علم بذات و حصولی دانستن علم علت را بمعلول با آنکه معلول محاط و علت محیط بمعلول است خود امری عجیب از شیخ رئیس «قده» است.

## آقا حسین خوانساری

آقا حسین خوانساری م. ۱۰۹۸ . معروف با استاد الكل والعقل الحادی عشر و استاد البشر و محقق خوانساری از مدرسین فلسفه بعد از دوره میر داماد و میرفندرسکی است . و در فقه و اصول و حدیث و رجال بی نظیر بود . معظم له در جلالت قدر و قدرت و نبوغ فکر و کثرت تحقیق در علوم نقلیه مورد اتفاق است در مشارق الشمس «شرح دروس شهید» افکار و عقاید محققانه و تحقیقات قابل توجه از خود نشان داده است و در دقت نظر کم نظیر بوده است . ولی در فلسفه همان کلمات شیخ را تقریر مینمود و بهترین دلیل بر مدعای ما حواشی و تعلیقات او بر شفا و اشارات است . در حواشی خود بر شفا بنقل کلمات ملا صدرا پرداخته و بعنوان بعضی الافاضل و بعضی المحققین و در چند جا از او به صدر الحکما و صدر المحققین یاد کرده است .

۱- آقا حسین از تلامید مجلسی اول و شیخ بهائی و میرفندرسکی و سلطان العلماء مشهور بخلیفه<sup>۱</sup> سلطان صاحب حاشیه بر معالم و مبدع قول جدید در اطلاق و مطلق با اصطلاح اصولی و شاگرد ملا حیدر خوانساری است . ملا میرزا محمد بن حسن شیروانی «مدقق شیروانی» و سید احمد خوانساری صاحب حاشیه بر شفا از تلامید آقا حسین خوانساری می باشند .

میرزا رفیعائی نائینی صاحب حاشیه بر اصول کافی از معاصران آقا حسین خوانساری و صاحب ذخیره محقق سبزواری و از مدرسان و دانشمندان آن زمان بوده است .

از تلامید آقا حسین یکی جمال المحققین آقا جمال الدین پسر ارشد او صاحب تعلیقات بر شفا و اشارات و تعلیقات بر الهیات تجرید که حواشی او بر شفا در حواشی طبیعیات چاپ طهران ۱۳۰۳، بطبع رسیده است و دیگری عالم محقق آقارضی پسر فرزند دیگر آقا حسین و ملا مسیحائی فسانی شیرازی «شیخ الاسلام فارس» و محمد بن اسماعیل فدشکونی می باشند . ما در این مقدمه درصدد ذکر جمیع مؤلفات و آثار حکمای بعد از ملا صدرا نمیباشیم و همچنین درصدد تنظیم شرح حال مفصلی از این اعظم نیستیم . اگرچه این کار خود لازم و واجبست شاید خداوند مارا موفق باین کار فرماید .



رساله‌یی در شبهه<sup>۱</sup> استلزام از او در آخر «اجتماع امر و نهی» فقیه اعظم آقا سید محمد کاظم یزدی بطبع رسیده است که حاوی سؤال و جواب و مباحثاتی بین آقا حسین و صاحب ذخیره است از این مناظره علمی برتری آقا حسین از صاحب ذخیره واضح است.

وی بر شفا حواشی متعددی نوشته است بهترین حواشی حاشیه<sup>۲</sup> ملا صدرا و تعلیقات میر داماد است اگرچه تعلیقات میر داماد بر شفا مختصر است ولی پر مغز و تحقیقی است. کلمات آقا حسین در مسائل نظری قابل استفاده است.

صاحب ذخیره و کفایه در «فقه» محقق سبزواری از دانشمندان دوران آقا حسین خوانساری و از دانشمندان طبقه<sup>۳</sup> بعد میرفندرسکی و میر داماد است. این دانشمند و محقق برخلاف اظهار برخی استاد آقا حسین خوانساری نیست. بلکه هر دو در يك طبقه بشمار میروند.

صاحب ذخیره ۱۰۹۰، شاگرد شیخ بهائی و مجلسی اول و میرفندرسکی است. در اصفهان علاوه بر تدریس منقول حوزه<sup>۴</sup> تدریس معقول نیز داشته است که جمعی از اعلام از محضر او استفاده مینمودند.

←

آقازری فرزند كوچك آقا حسین صاحب رساله<sup>۵</sup> مبسوط در صوم گویا در ایام جوانی از دنیا رحلت نموده است. قبر او در تخت پولاد اصفهان در جوار پدر و مادر و برادر بزرگ خود می باشد. مقبره<sup>۶</sup> محقق خوانساری در تخت پولاد معروف است به: **تکیه<sup>۷</sup> آقا حسین**. در این مقبره غیر از محقق خوانساری و آقا جمال و آقازری و زوجه<sup>۸</sup> آقا حسین جمع کثیری از فقها و مجتهدین و حکمای نامی مدفونند.

یکی از تلامذ<sup>۹</sup> برجسته<sup>۱۰</sup> آقا حسین مرحوم **ملا اولیاء** صاحب حواشی مبسوط بر شفا است که در حواشی شفا چاپ سنگی طهران با حواشی سید احمد شاگرد آقا حسین بطبع رسیده است. این سید احمد از تلامذ<sup>۱۱</sup> سید داماد و از مدرسین علوم عقلی در شهر اصفهان بود. ما در تاریخ فلسفه<sup>۱۲</sup> اسلامی از این دو نفر اسم برده ایم و منتخباتی از افکار آنها تهیه نموده ایم که انشاء الله بهمین زود بها از طبع خارج خواهد شد.

## اساتید و دانشمندان بعد از ملاصدرا

فوت ملاصدرای شیرازی مقارن درگذشت میر ابوالقاسم فندرسکی ۱۰۵۰ هـ. ق. است بهمین مناسبت شاگردان او از قبیل ملامحسن فیض م. ۱۰۹۱. و ملاعبد الرزاق<sup>۱</sup> صاحب شوارق و شیخ حسین تنکابنی م. ۱۱۰۴ معاصر آقا حسین وصاحب ذخیره بوده اند.

لامحسن بیشتر از سایر تلامیذ آخوند تحت تأثیر افکار استاد قرار گرفته است بطوریکه در تألیفات خود بیشتر مواضع عبارات کتب استاد را بدون کوچکترین تصرف آورده است میتوان گفت در علوم فلسفی نظری صرف و افکار تازه‌یی ندارد و کم تصرف است. در تصوف ماهر و مسلط با افکار عرفا بوده است. قاضی سعید قمی مشرب تصوف را از این استاد متأله بارث برده است.

لامحسن در علوم نقلی ماهر و از اعظم محدثین شیعه است وافی حاکی از جلالت قدر و تسلط و احاطه او با اخبار شیعه است. شروح و تعلیقات او بر مباحث اصول و عقاید وافی بسیار ارزنده است. در بعضی از موارد اخبار مربوط بعقاید را بهتر از استاد خود ملاصدرا تشریح نموده است. کتبی در فقه بروش اخباریها دارد و خود در توغل در مشرب اخباریها بعضی از موارد زیاده از متصور از واقع منحرف شده است و حرفهائی دارد که با اصول و قواعد مقرر در کتب خود منافات دارد و

۱- ملاعبدالرزاق علی‌التحقیق در سال ۱۰۵۱ رخت نموده است چون قاضی سعید از تلامیذ اوست و برخی از کتب شیخ اشراق را خدمت لاهیجی قرائت نموده است. برخی تولد قاضی سعید را ۱۰۴۹ دانسته اند حقیر اثری از ملاعبدالرزاق دیده است که در سال ۱۰۷۰ تألیف شده است.

در مقام تعریض بر اصولیون از متانت خارج شده است. و در بعضی از موارد (در مقام ردّ بر اعظم علمای اصول از فرقهٔ ناجیه کثرهم الله) بیاوه سرایی پرداخته است.

در علم اخلاق و سلوک بسبک اهل عرفان محقق و متبحّر و صاحب نظر است. «محجّة البیضاء فی احیاء الاحیاء» او یکی از شاهکارهای مهم علمی در دورهٔ اسلامیة است.

فیض در احاطه باخبار و آثار وارده از حضرت رسول چه از طرق عامه و چه از طریق خاصه بر غزالی ترجیح دارد. آن همه اخبار و آثار وارده از طریق شیعه در اصول و فروع در دست فیض بوده و فیض در احاطه با آن اخبار کم نظیر و بر کثیری از محققان از اهل حدیث ترجیح دارد تاچه رسد بغزالی.

جمع مآخذی را که متضمن اخبار وارده از طرق عامه و خاصه در موضوع اخلاق و آداب و سلوکست فیض دیده است.

غزالی کتاب بی نظیر احیاء العلوم را تألیف کرد بعد از او پیرامون این کتاب دانشمندان مطالعاتی دقیق نمودند و آنچه از مآثورات که از نظر غزالی افتاده بود با تفحص و مراجعه بکتاب حدیث جمع نمودند و برخی از دانشمندان احادیث این کتاب را بیرون آوردند<sup>۱</sup> برخی در پیرامون کلمات غزالی در «احیاء» تحقیقاتی نمودند

۱- مانند: امام زین الدین ابوالفضل عراقی و شاگرد او شهاب الدین حجر عسقلانی که کتابی در مستدرکات تألیف استاد نوشت. شیخ قاسم حنفی «تحفة الاحیاء» را نوشت. رجوع شود به غزالی نامه تألیف محقق متبحر استاد جلال الدین همایی متعنا الله بطول بقائه چاپ ط ۱۳۱۸ هـ ش ص ۲۲۱ تا ۲۲۴. این کتاب (غزالی نامه) از نفایس کتب و مصنفاتی است که در اعصار اخیر نوشته شده است ای کاش کسی پیدا میشد این کتاب را بربری و یکی از زبانهای زنده خارجی ترجمه مینمود.

و بحل مشکلات آن پرداختند. سید محمدحسینی مؤلف تاج العروس شرحی بر احیاء العلوم نوشت<sup>۱</sup> و ابن یونس کتابی بنام روح الاَحياء در شرح احیاء العلوم تألیف کرد ، احمد غزالی احیاء العلوم را تلخیص نمود ، جمعی از کسانی که احاطه بر مبانی غزالی نداشتند و از درك کلمات او عاجز بودند براین کتاب رَدّ نوشتند . فیض «قده» این کتب را دیده است و بعد به تألیف محجّة البیضاء پرداخته است .

آوردن احادیث وارد از طرق اهل عصمت و طهارت ع بمناسبت موضوعات اخلاقی و مناقشه و ایراد بر بعضی از روایات ضعیف وارد از طرق عامه خود مزایائی است که اختصاص بکتاب فیض دارد .

از خصایص فیض آنستکه در هر علمی که وارد میشود؛ و کتاب در آن علم مینویسد خلط مبانی علوم و مسائل مختلفه علوم ننموده و چنان متمحّض و متفرد در آن علم وارد میشود که گویا از سایر علوم اطلاع ندارد برخلاف برخی از مؤلفین که همه علوم را در يك علم وارد نموده و مسائل را با یکدیگر خلط مینمایند و موجبات حیرت مراجعین را فراهم مینمایند . مثل برخی از دانشمندان که متعمّد در این کارند و تمام مبانی فلسفه را در يك بحث اصولی و یا فقهی وارد مینمایند ، از باب مثال در مقام تحقیق «صلوة» مثلاً می گویند : البحث فی الصلوة و انها من ایّة مقولة من المقولات التسعة هل هی امر اعتباری او انها من الائمور الحقیقیة و هكذا فی سایر المباحث .

---

۱- غزالی در نقل احادیث چندان پابند بصحت و سقم منقولات خود نبود و ظاهراً از کسانی است که جمیع صحابه را معصوم میدانند و اصولاً آن دقتها و موشکافی هائی را که امثال فیض از اهل حدیث و درایه در احادیث نموده اند از حوصله و عهده غزالی خارج است اگرچه فیض هم درباره یی از مباحث عرفانی متمسک بنقل روایات ضعیف شده است .

فیض تألیفات زیادی دارد که در عالم خود بسیار نفیس و با کمال جودت تألیف شده است، ملامحسن شعر هم می گفته است و فیض تخلص مینموده، برخی از اشعار او مانند استاد تحریرش سست و ناموزون است<sup>۱</sup>.

\*\*\*

ملا عبد الرزاق متخلص بفیاض داماد و شاگرد ملا صدرا از اعظم حکما و فلاسفه بعد از ملا صدراست و بطور مسلم در بحث نظری از فیض عمیق تر و دقیق تر است ولی جمعی معتقدند در افکار فلسفی تابع مسلک مشاء است. بنحوی وارد مباحث میشود که گویا از افکار عالیّه استاد خود لونی نگرفته است ولی باطناً سالك طریقه اشراق و معتقد بمبانی استاد است و از ترس خلق روزگار و فرار از تکفیر، عقاید خود را به سبک متکلمان و اهل نظر جلوه داده است. دلیل بر این که معتقد بر تقدّم طریقه اشراق و تصوّف بر مسلک اهل نظر است آنست که در اوائل گوهر مراد بلکه در اواسط و اواخر این کتاب صریحاً گفته است: طریقه اشراق همان طریقه انبیاء است که خواص از مردم را بعین جمع و احدیت وجود دعوت کرده اند و طریقه اهل نظر طریقه قاصران از

۱- دیوان اشعار ملامحسن بچاپ رسیده است. بین او و ملا عبد الرزاق نامه شکوائیه در صورت شعر رد و بدل شده است که صاحب روضات آنرا ضبط نموده است. ملا عبد الرزاق شاعری توانا و با قدرت بوده است دیوان شعری دارد در حدود چهار هزار بیت و بنا بر گفته بعضی از نقّات هشت هزار بیت که جزو کتب کتابخانه آستان قدس است و فیاض در این اشعار شخصیتی دیگر در نظر جلوه مینماید.

۲- رجوع شود بگوهر مراد چاپ هندوستان ۱۳۰۱ ه ق ص ۸.

ملا عبد الرزاق م، ۱۰۷۱، مبداء و معاد ملا صدرا را بخط خود نوشته و با نسخه استاد مقابله نموده است و بنظر استاد رسانیده. در حواشی این کتاب مهر صدرالدین شیرازی دیده میشود. این کتاب را صاحب شوارق خدمت استاد قرائت نموده است. این نسخه در کتابخانه حضرت استاد محقق حاج میرزا محمد حسین طباطبائی تبریزی مدظله استاد حقیر است فیاض در احاطه با اقوال متکلمان کم نظیر است.

نیل بسلوك باطن میباشد .

در جای دیگر از گوهر مراد گوید: «آدمی را بخدای تعالی دو راه است، یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن، راه باطن راهی است که از او بخدا توان رسید، راه ظاهر راهی است که باو خدای را توان دانست از دانستن راه بسیار است تارسیدن طی طریق باطن صعوبت دارد ولی راه ظاهر که راه استدلال باشد برای همه عقالا مقدور است»<sup>۱</sup>.

ملا عبد الرزاق در مسأله اصالت وجود نیز در جلد اول شوارق ایماء قائل به اصالت وجود و در جلد ثانی قائل باصالت وجود و وحدت حقیقت آن شده است و قائلان باصالت ماهیت را از منکران امر بدیهی دانسته است .

شوارق در دو جلد شرح بر تجرید است که تقسیمی از الهیات تجرید را شرح کرده است و این شرح ناتمام است . حاشیه بر حواشی خفزی بر تجرید و گوهر مراد و سرمایه ایمان از تألیفات اوست. در مبحث علم حق تصریح کرده است که نیت دارم رساله‌ی در اصالت وجود تألیف کنم و از جمیع شبهات منکران اصالت وجود جواب بدهم .

ملا عبد الرزاق شواهد ربوبیه و مبدء و معاد ملاصدرا و شرح حکمت اشراق را تدریس مینموده است و بطور تحقیق در فلسفه و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه وارد بلکه از راسخان بوده است ولی کتب خود را بسبک مشاء و اهل نظر تألیف کرده است .

ملا عبد الرزاق لاهیجی بعد از استاد حدود بیست و یک سال زنده بوده است .

قاضی سعید قمی از شاگردان ملا عبدالرزاق است.<sup>۱</sup>

ملا عبدالرزاق در فلسفه و مباحث نظری از فیض قوی تر است و میتوان گفت که

۱- جلد دوم شوارق مبحث علم حق چاپ سکی ط ص ۲۸۴ .

**قاضی سعید** نزد فیض و فیاض و ملا رجعی هر سه درس خوانده است و از هر سه با احترام نام میبرد. در تصوف شاگرد فیض است. **حکمة الاشراف سهروردی** را نزد **لاهیجی «فیاض»** قرائت کرده است و در حکمت مشاء از تلامذ ملا رجعی است با این وصف برخی وفات فیاض را سال ۱۰۵۱ و سال ۱۰۶۱ دانسته اند و نیز تصریح کرده اند که قاضی سعید قبل از سن کهولت چهره بنقاب خالک کشیده است در موقع رحلت از این نشاء حدود پنجاه سال داشته است .

قاضی سعید در مسفورات خود بیشتر مباحث ذوقی را عنوان نموده و در مواردی که متعرض مبانی دقیق نظری صرف شده است از تقریر مبانی معلوم می شود که در این قبیل از مباحث چندان راسخ و متضلع نمیباشد در مباحث عرفانی هر چند مستعد و متذوق است ولی زیاد پخته نیست .

قاضی در شرح اربعین در شرح حدیث عمران صابی علم ذاتی را انکار نموده و در صور مرتسمه بی که مشاء در مقام تصحیح علم تفصیلی حق قائلند اشکالات شیخ اشراق را وارد دانسته است در حالی که میرداماد و ملاصدرا وجوه اشتباهات شیخ اشراق را تقریر نموده اند .

در مقام انتصار از خواجه و شیخ اشراق (در بیان ورود اشکالات بر شیخ رئیس) در شرح اربعین گوید: **«الایضی علی البارع فی الحکمة المتعالیة ان هذه الایرادات لا محیص عنها و ان کل من تکلف لدفعها فقد شهد علی نفسه بالخروج عن طور الحکمة بل عن حد الانسانیة و ایضاً الرجل اعظم قدراً من انه بعد ما شرط علی نفسه عدم التصدی لخلل ما فی الکتاب اذا تعرض لمفسدة فیه ان یتصدی بجوابه من راس مال فضیلة لهم ما فی شرح اشاراته و نکاته ...»** .

شرح توحید قاضی چاپ ط ۱۳۵۵ تا ۳۵۳ ص ۳۵۵ .

در جای خود ثابت شده است بلکه جزء مسائل بدیهیه و یا شبه بدیهیه است که در مجرد و بسیط صرف نیام «فیه» و «عنه» یک حکم دارد . روی این میزان لازم نمی آید یک شیء واحد هم فاعل و هم قابل باشد و تصدیق این معنی ملازم با خروج از حد انسانی نمی باشد گفتن این قبیل هفوات و ترهات نسبت بصدر المحققین از یکنفر عارف روا نمیباشد .

قاضی سپس خود پرداخته است ببیان اشکالاتی که بصور مرتسمه وارد است و گفته است :

**«ومنہا ما سنج بالبال و هو ان هذه الصور الموجودة اما ان توجد دفعة ..»**

آنچه ببال این عارف خطور کرده است عین عباراتی است که ملاصدرا در مبده و معاد و شرح هدایه و اسفار بیان کرده است عین عبارات ملاصدرا بعنوان الهام ربانی بیان نموده است شرح اربعین ط ص ۳۵۵ تا ۳۵۷ جمیع تحقیقات قاضی در علم حق مأخوذ از طریقه صدرالدین قده است .

او اهل تحقیق و تدقیق است و فیض همان کلمات ملا صدرا را تقریر کرده است. ولی فیض در حکمت ذوقی و تصوف بر ملا عبدالرزاق ترجیح دارد و در علوم نقلیه صاحب نظر و دارای تألیف و تصنیف است و ملا عبدالرزاق شاید اصلاً در علوم نقلی و مباحث تحقیقی فقه و حدیث و رجال وارد نبوده است و یا اطلاعات وسیعی از این علوم نداشته است.<sup>۱</sup>

\*\*\*

شیخ حسین تنکابنی یکی دیگر از تلامید ملا صدراست که در افکار فلسفی مانند فیض تابع مشرب استاد خود می باشد ولی در علمیت بمقام و مرتبه فیض و لاهیجی نمیرسد. رساله‌ی در وحدت وجود نوشته است و رساله‌ی نیز از او در حدوث عالم وجود در حواشی مشاعر بطبع رسیده است. برهان او بر حدوث همان برهان میرداماد بر حدوث دهری است که بسبب فلسفه ملا صدرا تقریر شده است.

\*\*\*

قاضی سعید قمی متوفای ۱۱۰۳ یا ۱۱۰۴ از دانشمندان و مدرسان فلسفه و تصوف در عصر خود می باشد. قاضی سعید با آنکه در تصوف شخصی وارد و قریحه او بالذات متمایل بتصوف است ولی معذک در دقایق مباحث علمی یابند به افکار ملا رجعی است و مثل اینکه زیاد بقواعد و قوانین و اصولی که ملا صدرا مقرر کرده یابند نبوده است از طرز تحریر و تألیف او معلوم میشود چندان وارد با افکار ملا صدرا نبوده است با آنکه روی مشرب تصوف باید بغیر ملا صدرا نگرود.



قاضی سعید نسبت بمبانی و مباحث فلسفی چندان تضلّع ندارد و بمباحث ذوقی بیشتر تمایل دارد و مباحث عرفانی را بطرح مخصوصی با اخبار و احادیث تطبیق نموده است ولی در تصوّف آنطوری که باید، پخته نیست. و در افکار او موارد اشتباه زیاد میتوان نشان داد با آنکه در ذق و استعداد کم نظیر است، بعضی از کلمات عجیب و غریب از او سر زده است.

قاضی در عرفانیات شاگرد مرحوم فیض است، فیض خود نیز در این علم چندان تضلّع ندارد و در مقام بیان مبانی عرفانی همان کلمات محیی الدین و اتباع او را بدون تصرف تقریر می کند.

از ملاصدرا اثری در دست حقیر است که معلوم نیست خودش نوشته است و یا یکی از تلامذ او بیانات استاد را تقریر کرده است. عین این افادات در علم الیقین فیض موجود است.



۱- قاضی سعید کتب نفیس و تحقیقی زیاد دارد مانند شرح اربعین، شرح بر توحید صدوق و اسرار الصلوة او در جمیع کتب خود اعم از شروح و تعلیقات تمایل کلی بتصوف دارد و در تقریر مبانی تصوف و تطبیق آن با قواعد دینی دارای ذوق و قریحه خاصی است.

## بیان کیفیت رشد افکار ملا صدرا در حوزه<sup>۱</sup> تعلیماتی اصفهان و نفوذ آن از حوزه<sup>۲</sup> پهناور اصفهان بسایر بلاد

در زمان و عصر آقا حسین خوانساری و ملا رجبعلی و ملا عبدالرزاق و فیض کاشانی افکار و آراء ملا صدرا آنطوریکه باید مورد توجه نبوده است. در حوزه های تعلیماتی همان افکار شیخ و اتباع او بیشتر رواج داشته است، درس تصوف هم رنگ و بویی نداشته، ولی ملا صدرا در همین اعصار و عصر خود مورد توجه بوده و از او بصدر اعظم الحکما و صدر المحققین و صدر المتألهین تعبیر می کرده اند.

حواشی و تعلیقات او بر شفا و شرح او بر هدایه و تعلیقات او بر حکمة الاشراق قهراً دانشمندان متمایل بمشا و اشراق را بملا صدرا متوجه مینموده است و چون به تصوف تمایل زیاد داشته، بدیهی است که طالبان تصوف برای افکار او احترام قائل شدند و از طرفی شاگردان او کتب استاد را تدریس مینمودند. این معانی سبب شد که بتدریج کتب ملا صدرا کتب درسی فلسفه در حوزه ها بشود.

نظر بآنکه افکار ملا صدرا و عقاید فلسفی او از جهاتی ترجیح بر افکار سایر فلاسفه اسلامی دارد و جهات مرغبه در افکارش بسیار است و در بسیاری از مسائل فلسفی از مشاء دفاع کرده است. حواشی او بر شفا بهترین راهنما برای محصل می باشد. بدیهی است طالبان فلسفه مشاء رغبتی بمطالعه افکار او پیدا کردند. از طرفی کثیری از قواعد فلسفی اشراق را که مشاء و طرفداران شیخ مردود شناخته اند ملا صدرا

۱- آقا حسین خوانساری رساله ای در حدوث و رساله ای بنام جذرا لاصم تالیف نموده است.

با سبک برهان بطریق شیخ استوار نمود و چون در تصوف و افکار عرفا زیاد متأثر شده است طالبان حکمت ذوقی و تصوف از مطالعه کتب او مستفید بلکه شائق به مطالعه و فراگرفتن افکار او گردیدند .

استحکام و استواری کلمات و عمق مبانی و مطالب او و کثرت تحقیقات و بی نظری در انظار علمیه و عدم تعصب نسبت بمسالك متعدد همه اینها دست بدست هم داده ، بتدریج بلکه در مدت کمی افکار و عقاید ملاصدرا مورد توجه عجیبی واقع شد و کم کم کار بجائی رسید که طلاب فلسفه ، حکمت مشاء و اشراق و علم تصوف را برای آنکه بافکار ملاصدرا پی ببرند قرائت می کردند . شفا و اشارات و حکمت اشراق در مدارس اسلامی در رتبه بعد از کتب تحقیقی ملاصدرا مانند اسفار و شواهد و مبده و معاد قرار گرفت تا آنکه در دوره آخوند نوری و تلامیذ او مانند ملا محمد جعفر لنگرودی و ملا اسماعیل اصفهانی و ملا مصطفی قمشهی و آقامیرزا محمد رضا اصفهانی و آقامیرزا حسن نوری و آقا سید رضی لاریجانی، کتب اساسی درسی فلسفه همان کتب آخوند ملاصدرا بوده است <sup>۱</sup> .




---

۱- صاحبان جمیع مسالك متعدد برای رسیدن بواقع و نیل بحقیقت قدم برداشته اند و للناس فی ما یمشقون مذاهب سالک هر طریقه بی حق را در مسلک خود جست و جو مینماید ملاصدرا تجلیات خاصه حق را محدود نمیداند با چشم حق بین و قلب نورانی خود در جمیع مذاهب سیر نموده و حق را بوجه من الوجوه محصور در فکر معینی نمی داند و حق را بنحو اطلاق طلب مینماید و در نتیجه این سیر اطلاقی فلسفه یی معجون از مشارب مختلف بوجود آورده است .

## دانشمندان طبقهٔ بعداز ملا عبدالرزاق و فیض و تنکابنی و ملا رجبعلی قدس الله اسرارهم

درین حکماء و دانشمندان بعداز ملا صدرا عده‌یی را میتوان نشان داد که در افکار و انظار فلسفی خصوصاً در حکمت متعالیهٔ ملا صدرا راسخ و محقق و شاخص بوده‌اند و منشأ خدمات ارزنده‌یی شده‌اند و انظار علمی آخوند را بعد اعلیٰ تسرویح نموده‌اند .

درین محققان بعداز ملا صدرا ، از همه بیشتر آخوند ملاعلی نوری م ۱۲۴۶، منشأ اثر بوده‌است .

این مرد زنده‌کنندهٔ طریقهٔ آخوند است چون قریب به صدسال عمر کرده‌است و تقریباً ۷۰ سال کتب ملا صدرا را در شهر اصفهان تدریس نموده‌است و این توفیق خود بندرت در رجال علمی اتفاق می‌افتد .

آخوند نوری مردی زیرک و واقف باوضاع و احوال و مانند برخی از علما از سادگی خود، دیگران را در تعب نمی‌انداخته‌است . برای او همهٔ طبقات احترام خاصی قائل بودند . در زهد و تقوی مسلم عندالکلی و در علمیت منکر نداشته‌است . با این خصوصیات توانست بدون وقفه علناً و آشکارا هفتادسال فلسفهٔ الهی را تدریس کند و معذک مورد عنایت و احترام فقها و مجتهدان عصر خود باشد . ملا

علی با فقیه بزرگوار و مجتهد بارع سید محمد باقر حجة الاسلام و فقیه اصولی متورع حاج محمد ابراهیم کلباسی معاصر بوده و بسید علاقه زیادی داشته و بنماز جماعت او حاضر میشده است .

ملا علی در تقریر مبانی ملا صدرا بسیار ماهر بوده و بطور تحقیق بیش از ملا صدرا شاگرد تربیت نموده و بعضی از شاگردان او محقق تر از شاگردان ملا صدرا میباشند و خود او را نیز برخی از ابناء تحقیق در مبانی ملا صدرا قرین ملا صدرا و برخی او را ترجیح میدهند .

سید رضی لاریجانی و ملا عبدالله زنوزی و ملا مصطفی قمشهی و آقا محمد رضا قمشهی و آقا میرزا محمد حسن چینی و ملا محمد جعفر لنگرودی و میرزا حسن نوری و آخوند ملا محمد اسماعیل درب کوشکی اصفهانی و آخوند ملا آقای قزوینی و میرزا عبدالجواد حکیم و دهها نفر دیگر از دانشمندان و اهل معرفت و حکمت شاگردان و مستفیدان از محضر او بوده اند که در اطراف بلاد ایران پراکنده شدند و برخی از آنها در مراکز علمی منشأ خیرات و برکات گردیدند و باشاعه علوم عقلی و معارف یقینی پرداختند .

فرستی باید بدست آورد و شرح حال و ترجمه احوال و آراء آنها را مبسوطاً در کتابی مستقل نوشت تا کسانی که بعد از ما خواستند باحوال و آثار حکما و عرفای دوره صفویه تا قرن حاضر مراجعه نمایند مثل ما دچار تحیر نشوند . اساتید بزرگ طهران در دوره قاجار همه پرورش یافته حوزه نوری بوده اند در بین شاگردان آخوند ، آقا سید رضی در عرفان بزرگترین استاد عصر خود بود . سید رضی مازندرانی اگرچه در حکمت متعالیه شاگرد آخوند نوری است و شاید در مسائل

نظری و فلسفه<sup>۱</sup> بحثی بمرتبه<sup>۲</sup> آخوندنوری نرسد ولی در عرفانیات و حکمت ذوقی و احاطه<sup>۳</sup> بکلمات اهل عرفان بر آخوندنوری ترجیح دارد بلکه فاصله<sup>۴</sup> این دو در این قسمت زیاد است و همانطوری که آخوندنوری در حکمت متعالیه کم نظیر است<sup>۵</sup> آقاسیدرضی مازندرانی در تصوف و عرفان در بین متأخران بی نظیر و در تسلط بافکار محیی الدین در مرتبه و مقام بعد از شارحان کلمات محیی الدین و عارفان قرن هفتم و هشتم قرار دارد. این سیدرضی استاد عارف نامدار و حکیم بزرگوار آقامیرزا محمد رضا قمشه‌یی م ۱۳۰۶ ه ق قده، می باشد. آقاسیدرضی گویا در عرفانیات شاگرد آخوند ملا محمد جعفر آباده‌یی<sup>۶</sup> عارف و حکیم معاصر آخوند نوریست که شرح حال و اطلاع روشنی از او در دست نداریم.

این سیدرضی همان شخصی است که حاج محمد ابراهیم کلباسی او را تکفیر نمود نوع این تکفیرها با موازین شرع موافق نبوده و اگر اعمال مکفران را حمل بر صحت کنیم باید بگوییم حکم آنها بتکفیر ناشی از عدم ورود بمبانی عقلی و عرفانی بوده لهذا کسانی که در علوم منقول و معقول ماهر بودند کمتر اشخاص را تکفیر کرده اند نوعاً کسانی که تکفیر میشدند اهل صلاح و سداد و ورع و تقوی و فضیلت بوده اند. همین سیدرضی از متقین بنام عصر خود بود. اغلب ایام سال را روزه می

۱- آقاسید رضی لاریجانی اگرچه مدتی در حلقه<sup>۱</sup> مستفیدان حوزه<sup>۲</sup> گرم نوری و جزء تلامذ او در سلک ارادتمندان آن حکیم بتعلیم معارف الهیه پرداخت ولی در این اواخر خود در عرفانیات بر جمیع اساتید عصر خود ترجیح داشت.

۲- در رشته<sup>۳</sup> تصوف بر طبق آثار موجود همین اندازه اطلاع داریم که آقامیرزا هاشم رشتی مدرس عرفان از تلامذ آقامحمد رضا قمشه‌یی و آنامحمد رضا شاگرد آقاسیدرضی مازندرانی و آقاسیدرضی از تلامذ ملا محمد جعفر آباده‌یی است و بیش از این اطلاع نداریم شاید باتفحص بیشتری بتوانیم اساتید تصوف و عرفان را تا زمان ملا صدرا معرفی نماییم.

گرفت در شب زنده داری و عبادات و ریاضیات شرعی و مواظبت بر طاعات و زهد و ورع و عمل و تعبد بظواهر شرع، داستانهای عجیب و غریب از او نقل کرده اند . معروف است باقامه محمد رضای قمشهی شاگرد اعظم خود گفته بود در درس توحید و معارف الهی باید با وضو حاضر شوی ، فهم حقایق علم توحید با ملازمت بر عبادت خالص حق برای انسان میسر می شود .

و همچنین مولانا محمد صادق الاءرستانی که در زهد و ورع و تقوی سرگذشتی حیرت انگیز دارد ، تکفیر شد و او را به انواع بلیه جانفرسا مبتلا نمودند . غرور و خود خواهی زیاده از حد منشاء این کارها میشده است و برخلاف موازین عقل و شرع مردم متقی را تکفیر میکردند و سلیقه شخصی خود را معیار واقع میدانستند و خانمان اشخاص را برباد میدادند و آنان را در انظار مردم خفیف جلوه میدادند . گاهی هم اشخاصی تکفیر میشدند که برخلاف افکار عوام و ذوق و سلیقه مشهور کلامی نمی گفتند مانند اینکه بتحریر یکی از مدرسین نجف که میخواست در آینده بلامعارض باشد حاج میرزا حبیب الله رشتی، آقا شیخ هادی طهرانی مدرس معروف را که جماعتی از مجتهدین و مراجع تقلید عصر بعد از شاگردان او بودند تکفیر کرد و بر حیثیات این مرد بزرگ لطمه عظیمی وارد آمد .

باری، شاه سلطان حسین ملا محمد صادق را مورد غضب خود قرار میدهد . برخی از هوشمندان ابتلای شاه سلطان حسین را به تجاوز مهاجمان افغان ناشی از اهانت به مقام منیع این روحانی عالیقدر میدانند .

تا دل مرد خدا نامد بدرد هیچ قومی را خدا رسوا نکرد

سیدرضی از اصفهان به نجف آباد تبعید شد . این سید متأله<sup>۶</sup> محقق مجبور شد از برای نجات جان خود تظاهر بجنون کند .

گویند طبیب معروفی که در باطن از مریدان سید بود، شهادت داد که من مدتها سیدرا معالجه<sup>۷</sup> جنون مینمودم .

با این تدابیر این عارف ربانی نجات پیدا میکند و جان بسلامت میبرد و به سرنوشت شیخ اشراق و عین القضاة همدانی مبتلا نمیگردد .

درچنین دوران آخوند نوری آنهمه شاگرد در فلسفه تربیت نمود .

معروف است: مرحوم سید حجة الاسلام شفاعت از آقا سیدرضی نمود تا از نجف آباد باصفهان مراجعت کرد و بکار تدریس خود ادامه داد .

نظیر این کار را مجلسی دوم نسبت بمولی محمدصادق اردستانی انجام داد با این فرق که در هنگام تبعید مرحوم اردستانی و خانواده اش، طفل صغیر اردستانی از شدت سرما تلف میشود. شرح تبعید این روحانی جلیل القدر و مصیبتی که از ناحیه<sup>۸</sup> شیخ الاسلام زمان، علامه<sup>۹</sup> مجلسی و شاه سلطانحسین به این حکیم الهی وارد شده رقت انگیز و دلخراش است «لیس هذا اول قارورة کسیرت فی الاسلام» .

\*\*\*

از تلامذ آخوند نوری آخوند ملا آقای قزوینی م، ۱۲۸۲ هـ ق . ملا آقا بعد از تکمیل تحصیل بقزوین مسقط الرأس خود مراجعت نمود و مشغول تدریس شد. طلاب علوم عقلی از اطراف و اکناف برای استفاده<sup>۱۰</sup> علمی بمحضرش شتافتند .

این آخوند ملا آقا همان شخصی است که در مجلس بحث و مناظره حاج ملا محمدتقی برغانی با شیخ احمد احسائی مؤسس طریقه<sup>۱۱</sup> شیخیه و منشأ پیدایش



فتنه‌های متعدد پی‌درپی در شهر قزوین شیخ احمد احسائی را در مناظره محکوم نمود یکی از علل مخالفت اتباع احسائی با ملا صدرا همین قضیه می‌باشد. شیخ احمد شروح و تعلیقاتی بر برخی از آثار ملا صدرا بعنوان رد و مناقشه و انتقاد نوشته است و مبانی او را بخیال خود رد نموده است. حقیر بدقت آثار او را چندین بار مکرر بدقت مطالعه کرده است و بجرأت مدعی است که شیخ احمد برای نمونه یک قاعده از قواعد فلسفه و عرفان را درک ننموده است و من حیث لایشر در جمیع مبانی فلسفی قلم‌فرسایی نموده است. نعوذ بالله من الغواية واستعید به من متابعة النفس والهوى'.

آخوند ملا اسمعیل درب کوشکی نیز در مجلس مناظره‌یی که در اصفهان تشکیل شد با شیخ احمد مباحثه طولانی نمود و شیخ احمد را در جدل علمی منکوب نمود روی همین مناظره مفصل و مجاب شدن احسائی حاج ملاهادی سبزواری نوشته است «علم شیخ احمد در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد ولی در زهد بی نظیر بود» و گر نه احسائی در علوم نقلی از اکابر عصر خود بود و آثاری از او در نقلیات در دست است که حاکی از تسلط و تبحر او می‌باشد ولی در علم فلسفه بسیار راجل و کم‌مایه و ناوارد بوده است. مطالب مضحك و بی‌اساس که مبتنی بر هیچ اصلی نیست در آثار او فراوان است.

بعد از بحث و جدل علمی ملا آقا با شیخ در محضر ملا محمد تقی برغانی و مجاب شدن شیخ، برغانی شیخ را تکفیر نمود و چون ملا محمد تقی در علمیت و صلاح و سداد مورد تصدیق فقهای عصر خود بود در این حکم علمای عراق و ایران از ملا محمد تقی تبعیت نمودند، شیخ احمد ناچار بوطن خود احساء و قطیف بقصد زیارت

مکه مراجعت نمود اگرچه بواسطه این کار برغانی جان خود را از دست داد و اتباع و مریدان تبعه<sup>۱</sup> شیخ احمد بتحرک شخصی بنام حسن بابی او را در محراب عبادت بین الطلوعین در حال سجده با وضعی فجیع بقتل رسانیدند. هوا و هوس این آخوند<sup>۲</sup> پرگوی عرب عده<sup>۳</sup> زیادی را گمراه و جماعتی را بديار عدم فرستاد و دنباله<sup>۴</sup> فتنه<sup>۵</sup> آن هنوز هم در صحنه<sup>۶</sup> جهان جریان دارد.

همه<sup>۷</sup> تحقیقات احسائی را میتوان در دو سطر خلاصه نمود، خلاصه یی بی- معنی که خود آن مرحوم شاید از آن سر در نمیآورد و فقط دستخوش الفاظ با رعد و برق شده بود:

«پیغمبر در معراج از کره<sup>۸</sup> خاک که گذشت عنصر خاکی را رها نمود و از کره<sup>۹</sup> آتش که گذشت عنصر ناری را بجای گذاشت و از کره<sup>۱۰</sup> هوا که مرور نمود عنصر هوائی را باهلش سپرد...».

خیال می کرد اجزاء مرکب اگر منحل شود مرکب باقی میماند و یا عناصر یک مزاج از آن ترکیب میشود ترکیب و انحلال آن امر اختیاری است و نظیر کفش و کلاه میباشد که انسان از خود دور کند. ترکیب بدن و نفس ترکیب طبیعی ناشی از سیر استکمالی ماده و عناصر اولیه است و از این استکمالات نفس موجود میشود و بمقامات اصلی خود واصل می گردد. احسائی در آثار خود مکرر ذکر کرده است:

«در معاد انسان با جسم هور قلیائی مخشور میشود....». از این قبیل هفوات که واقعاً ارزش نداشت که منشأ گمراهی هزاران نفوس و علت فنای صدها خانواده گردد همان رطب و یابس های شیخ احمد و شاگرد او سید کاظم رشتی، منجر به ظهور و پیدایش بایه و بهائیه شد، طلوع شیخ احمد در زمانی اتفاق افتاد که مملکت

عزیز ما وضع خوبی نداشت . مردم بلکه زمامداران آن در بی خبری از اوضاع دنیا بسر میردند و بدیهی است که بیگانگان در آن زمان باین قبیل از سرو صداها که موجب تفرقه در عقاید و افکار مردم میشود و نفاق و آشفتگی اوضاع بوجود میآورد اهمیت میدادند و باین قبیل از فتنه ها که آتش خان و مان سوز آن چه بسا مملکتی را دچار اضطراب نموده و حتی موجب سقوط کشوری گردد، دامن میزدند و این قبیل از مسالك را توسط ایادی خود تأیید و تقویت می نمودند .

بعد از شیخ احمد حوزه<sup>۱</sup> تدریس اورا سید کاظم رشتی که برخلاف شیخ احمد در علمیت بسیار ضعیف بود اداره نمود ، ثمره<sup>۲</sup> پرتیجه<sup>۳</sup> حوزه<sup>۴</sup> سید کاظم سید علی محمد و یا میرزا علی محمد باب پسر میرزا رضای بزاز بود که بتحریرك اجانب منشاء آن همه فتنه و فساد شد ...<sup>۱</sup>

همه<sup>۵</sup> این امور نتیجه<sup>۶</sup> بی نظمی و بی ترتیبی است که در حوزه های روحانیت رسوخ کرد و منجر به رج و مرج گردید .

اگر نظم و ترتیب صحیحی در کار بود امثال احسائی جرأت نمی کردند مؤسس<sup>۷</sup> طریقه یی شوند و در مقابل<sup>۸</sup> علمای بزرگی نظیر صاحب جواهر و شیخ کبیر کاشف - العطاء قد علم کنند و مردم را اغواء نمایند



۱- اغلب مردم از طرفداری جدی استعمارگران از مسالکی که در اقلیت واقع شده اند غفلت دارند . عناصر معلوم الحال و مشکوک الحال وطن سالیان دراز رابطو احیانا وسیله اغراض شوم بیگانگان و بوجود آوردن اختلافات بین مسلمانان قرار گرفته اند . در این عصر باینکه جمیع وسائل بیداری مسلمین موجود است مع ذلك جماعت زیادی از عوام الناس و غیر آشنا بمعارف اسلامی بنام شیخ و قطب و مرشد باضلال و یا استثمار مردم ساده لوح اشتغال دارند . هیچ طریقه یی مانند تصوف وسیله<sup>۹</sup> اعمال مفاسد واقع نشده است .

چنانکه بعد خواهیم گفت آقا علی مدرس (که بعقیده<sup>۱</sup> حقیر در فلسفه<sup>۲</sup> ملا صدرا و تحقیق در مبانی حکمت متعالیه در بین متأخران نظیر ندارد و آثار و مؤلفات او عمیق تر و تحقیقی تر از مؤلفات جمیع فلاسفه<sup>۳</sup> اتباع ملا صدراست) مدتها در قزوین آنرا آخوند ملا آقا استفاده کرده است و از او بعظمت اسم میرد و بشاگردی او افتخار میورزد .

\*\*\*

آخوند ملا عبدالله زنوزی م، ۱۲۵۷ بامر استاد از برای تدریس در مدرسه<sup>۴</sup> خان مروی که در زمان فتحی شاه ساخته شد به طهران مسافرت نمود و شروع به تدریس کتب علمی و فلسفی نمود ، ملا عبدالله در فلسفه از شارحان کلمات ملا صدرا و از پیروان مکتب اوست . چند حاشیه بر مواضع مختلف اسفار و چند موضع از شوارق از او دیده شده است . دو کتاب تحقیقی در علم الهی بروش ملا صدرا بفارسی نوشته است که نسخه های خطی آنها در کتابخانه های مهم طهران موجود است . یکی انوار جلیه و دیگر لمعات الهیه است این دو کتاب دارای عباراتی روان و سلیس است برخلاف نوشته های فارسی آقا علی که بسیار معقد است .

آقا علی حکیم در کتاب بدایع الحکم از این دور ساله مطالبی تحقیقی نقل نموده است و از پدر خود بوالد علامه تعبیر می نماید .

آخوند ملا عبدالله<sup>۱</sup> مدتی در کربلای معلی بدرس آقا سید علی صاحب ریاض و

---

۱- آخوند ملا عبدالله در آذربایجان مسقط الراس خود مدتها در ادبیات عرب کار میکند بنحوی که بملا عبدالله نحوی مشهور میشود خلاصه<sup>۲</sup> کلام آنکه ملا عبدالله یکی از دانشمندان جامع و برازنده<sup>۳</sup> دوره<sup>۴</sup> قاجار بشمار میرود . از حیث اخلاق و روحیات و آداب و سنن از نوادر دهر خود بوده است . در اصفهان بدرس حجة الاسلام نیز حاضر شده است .

سید ابراهیم قزوینی صاحب ضوابط الاصول رفته است و مدتی در قم بحوزه<sup>۴</sup> میرزای قمی صاحب قوانین الاصول در اصول و غنائم در فقه حاضر میشد و سپس باصفهان مسافرت نموده متمحض در فلسفه شده و در این رشته یکی از محققان حوزه<sup>۵</sup> تدریس آخوند نوری بشمار میرود.

\*\*\*

ملا اسماعیل اصفهانی م، ۱۲۸۱ هـ ق یکی از دانشمندان و شاگردان بنام بلکه از جهاتی بهترین شاگرد آخوند نوری بوده و حوزه<sup>۶</sup> تدریس آخوند را در حیات استاد اداره میکرد است. در این اواخر که آخوند از کثرت سن دچار ضعف و ناتوانی شدید شده بود شاگردان حوزه<sup>۷</sup> فلسفه والهیات اصفهان برای استفاده<sup>۸</sup> کامل بدرس ملا اسماعیل حاضر میشدند. ملا اسماعیل بعد از فراغت از تدریس با شاگردان خود بدرس آخوند نوری میرفته اند.

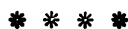
حاج ملاهادی سبزواری و آخوند ملاآقای قزوینی م، حدود ۱۲۸۶ هـ ق. از این دسته بوده اند. باین فرق که آخوند ملاآقا بیشتر بحوزه<sup>۹</sup> تدریس آخوند نوری حاضر شده است. بعقیده<sup>۱۰</sup> حقیر آخوند ملاآقا، خود از حیث احاطه بمبانی ملاصدرا و تزلع در حکمت الهی در رتبه<sup>۱۱</sup> آخوند نوری و ملا اسماعیل اصفهانی است.

نگارنده اسفاری خطی دیده ام که یکی از تلامیذ ملاآقا بعضی از تقریرات استادرا بعنوان «من افادات استاذنا المولی آقا قزوینی» در حاشیه ضبط کرده است. آنچه در این حواشی دیدم مطالب تحقیقی و درخور استفاده و حاکی از نهایت تسلط ملاآقا بر اسفار بود<sup>۱۲</sup>.

۱- این نسخه از اسفار در کتابخانه آقای حاج شیخ عباس طهرانی ساکن قم موجود است.

ملا اسماعیل حواشی بر شوارق دارد که عین عبارات آخوند را در مقام تحقیق مطالب ذکر کرده است. وی رساله‌یی که در جواب شیخ احمد احسائی تألیف کرده است بسیار عالمانه و تحقیقی است اگر شخص وارد در فلسفه آن رساله را ملاحظه کند خواهد دید که ملا اسماعیل نظیر ملاصدرا مبانی فلسفی را برشته<sup>۲</sup> تحریر در می‌آورد و شاید نتوان فرقی قائل شد<sup>۱</sup>.

حاج ملاهادی م، ۱۲۸۸ هـ ق سبزواری. صاحب حاشیه بر این کتاب و آخوند ملا آقای قزوینی از شاگردان همین ملا اسماعیل میباشند<sup>۲</sup>.



✓

عباس طهرانی ساکن قم موجود است. یکی از شاگردان بزرگ آخوند ملا آقا مرحوم آخوند ملایوسف حکمی قزوینی بود که از مدرسان حکمت الهی بشمار میرفت.

۱- این رساله همان رد بر هفوات احسانی است بر عرشیه<sup>۱</sup> آخوند ملاصدرا. رساله<sup>۲</sup> ملا اسماعیل که در حواشی عرشیه و اسرارالایات چاپ شده است برخلاف توهم اغلب اهل علم ناتمام است و فقط بر قسمتهای اول کتاب است.

۱- آخوند ملا آقای قزوینی بیشتر بدرس آخوند نوری حضور بهمرسانیده است. وسایر اساتید آن عصر را درك نموده است.

آقامیرزا رفیعای قزوینی جد استاد حقیر آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی یکی از تلامید بزرگ ملا اسماعیل است.

## دانشمندان طبقه<sup>۱</sup> بعد از ملا عبدالرزاق و فیض... دوره<sup>۲</sup> مولانا محمد صادق اردستانی و معاصران او

دانشمندان و مدرسان علم حکمت و معارف الهیه بعد از تلامذه<sup>۳</sup> ملارجبعلی و فیض و فیاض و معاصران آنها، که مرکز تدریس آنان شهر اصفهان بود عبارتند از: شیخ عنایت الله گیلانی و میر سید حسن طالقانی و مولی محمدصادق اردستانی م - ۱۱۳۴، و چند نفر دیگر از دانشمندان.

شیخ عنایت الله مدرس فلسفه<sup>۴</sup> مشاء و از تلامیذ میرقوام حکیم و شاگرد ملا رجبعلی و میر سید حسن طالقانی مدرس شرح فصوص محیی الدین و کتب شیخ اشراق بوده و شاید آقاسیدرضی و استاد او ملا محمدجعفر آباده<sup>۵</sup>ئی از تلامیذ مع - الواسطه<sup>۶</sup> او بوده اند.

میرسیدحسن شاید از تلامیذ ملاحسن لبنانی شارح مثنوی بوده است این ملاحسن (م. ۱۰۹۴) در فلسفه<sup>۷</sup> اشراق و مشاء هر دو ماهر بوده است.

پسر او ملاحسین م. ۱۱۲۹ هـ ق، از شاگردان مجلسی است که بین او و سید علی خان شارح صحیفه<sup>۸</sup> مناقشاتی موجود بوده است. لئبان از محلات اصفهان است ملاحسن اصلاً از مردم دیلمان لاهیجان است.

در بین این طبقه شرح حال آقامیرزا محمدصادق اردستانی روشن و خصوصیات

۱- رجوع شود بمقدمه استاد همایی بر شرح مشاعر ملا صدرا.

زندگی او معلوم است . افکار و انظار علمی اردستانی از مطالعه آثار وی که از او باقی مانده واضحست . میرزا محمدصادق رساله مختصری بفارسی در جعل نوشته است<sup>۱</sup> معلوم است که وی قائل باصالت وجود و وحدت حقیقت آن می باشد ، در این رساله کیفیت تقوم حقایق امکانیه بحق اول تقریر شده است و طریقه او در این مسأله همان طریقه ملا صدراست بدون کم و زیاد .

اثر دیگر ملا محمدصادق رساله حکمت صادقیه است : این رساله در نفس و قوای مادی و معنوی آن می باشد . از طرز تحریر و سبک تقریر مبانی معلوم میشود که ملا محمدصادق در حکمت ذوقیه وارد و بلکه متمایل باین حکمت میباشد .

ملا محمدصادق اردستانی قوای غیبی نفس را برخلاف مشاء مجرد میداند در این مسأله از کلمات ملا صدرا متأثر شده است ولی در این مشرب پخته و محقق نیست در نحوه پیدایش روح نه بنای ملا صدرا را قبول دارد و نه مشای قائلان به روحانی بودن نفس بحسب ذات و روحانیت آن به حسب بقاء را در حالتی که نفس باید یا روحانیه البقاء والحدوث باشد و یا جسمانی الحدوث و روحانیه البقاء . لآن الحصر فی المقام عقلی ولا يتصور شق ثالث .

۱- این رساله را یکی از تلامید اردستانی بنام محمد مهدی بن هدایه الله بن محمد موسوی بعلری ترجمه نموده است . اصل و ترجمه در کتابخانه طوس موجود است .

۲- حکمت صادقیه نیز تقریر درس اردستانی است . به قلم ملا حمزه گیلانی . حقیر شغائی در کتابخانه حضرت استاد علامه فخرالحکماء المعاصرین و سیدالمجتهدین سندنا فی المعارف الالهیه آقای حاج سید ابوالحسن قزوینی مدظله دیده است که از ملاحظه حواشی بر مواضع مختلف آن کتاب نقل شده است .  
نسخه ای از حکمت صادقیه در مکتبه آستان قدس رضوی ع موجود است . ظاهراً نسخه ناقص باشد .  
یکی از تلامید ملاحظه ، ملا محمد علی بن محمد رضا ، بر این کتاب مقدمه ای فاضلانه نوشته است .



در حکمت صادقیه مطالب ناتمام زیاد دیده میشود. نگارنده نقد مفصلی بر این رساله نوشته‌ام که مستقلاً باید بطبع برسد.

ملاحزمه<sup>۱</sup> گیلانی از تلامید میرزا محمدصادق است که بنابر نوشته<sup>۲</sup> حزین لاهیجی در اواخر محاصره<sup>۳</sup> اصفهان بدست افغانه یعنی در سال ۱۱۳۴ م فوت کرده است.

\*\*\*

حکما و دانشمندان بعد از طبقه<sup>۴</sup> اردستانی: ملاحزمه<sup>۵</sup> گیلانی م، ۱۱۳۴ و آقا میرزا محمد الماسی<sup>۶</sup> م، ۱۱۵۴ و ملا اسماعیل<sup>۷</sup> خواجه‌ئی م، ۱۱۳۳ و ملا عبدالله حکیم می باشند.

۱- هجوم افغانه باصفهان از مصیبتها و بلاهای فراموش نشدنی است که لطمه‌ی بزرگ بمردم ایران وارد ساخت. کثیری از دانشمندان بزرگ اسلامی در این فتنه متواری شدند و کتب بسیاری در علوم مختلفه از بین رفت. مطالعه تاریخ این واقعه خیلی دلخراش است. محمود افغانی بتحریر ملا زعفران نام افغانی صوفی مرشد «خلده الله تعالی» آثار زیادی از معارف اسلامی شیعی را از بین برد.

۲- محمدتقی بن میرزا کاظم بن میرزا عزیزالله بن مولی محمدتقی مجلسی گویا در فلسفه ملاصدرا پخته و وارد بوده است و شاید او منشأ ترویج افکار آخوند بوده است.

۳- ملا اسماعیل خواجه‌ئی بن محمد رضا، علاءالدین محمد. مازندرانی م، ۱۱۷۳ هـ ق از مدرسین بزرگ و عالیه مقام و از اعظم علمای امامیه در عصر خود بوده است.

آقا جمال خوانساری رساله‌ی در حدوث عالم و تقریر زمان موهوم بنا بر مرام اهل جدل و کلام و رد بر حدوث دهری میر داماد و انتصار از مذاهب اهل جدل نوشت. ملا اسماعیل سخنان جمال المحققین را مردود می‌شناسد و بنحو اعلی و اتم برهان بر بطلان قول او اقامه نمود از این رساله معلوم شود که ملا اسماعیل یکی از حکمای بزرگ و محقق عصر خود بوده است. ملا اسماعیل رساله‌ی در رد بر وحدت وجود نوشته است و برخی از اقسام وحدت وجود را که مختار جهان صوفیه است مردود دانسته است و احياناً در برخی از موارد خلط مبحث نیز نموده، مادرمنتخبات فلسفی و سیرفلسفه اسلامی از زمان میر

دورهٔ این دانشمندان دورهٔ تضح فلسفهٔ ملاصدراست میرزا محمد الماسی بیش از سایر معاصرین خود به فلسفهٔ ملاصدرا توجه داشته است. برخی از کتب وی را تدریس مینموده است. ملا اسمعیل خواجهائی نیز از کسانیست که از فلسفهٔ آخوند متأثر شده و برخی از کتب او مانند شرح هدایه را تدریس مینموده است. پیدایش این دانشمندان و تمایل آنان بافکار ملاصدرا زمینه را از برای ظهور آقامحمد بید آبادی و آخوند نوری فراهم نموده تا آنکه بتدریج طالبان علوم عقلی متمحّض در افکار ملاصدرا شدند بنحوی که از برای طالب فلسفه و معارف، کتب ملاصدرا را کافی از برای درک حقایق دانسته بلکه فلسفهٔ او را رسماً بر افکار و آراء شیخ رئیس و شیخ اشراق و دیگران ترجیح دادند.

\*\*\*

آقامحمد بیدآبادی م، ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸. بزرگترین شاگرد حوزهٔ تدریس ملا عبدالله حکیم م، ۱۱۶۲ هـ ق و ملا اسماعیل و الماسی م، ۱۱۵۹ است. ملا محراب م، ۱۲۱۷ و میرزا ابوالقاسم مدرس خاتونآبادی م، ۱۲۰۲ نیز از تلامید فاضل و بارع حوزهٔ تدریس آقامحمد بیدآبادی هستند.

←

داماد و میرفندرسکی تا این عصر میزان افکار و مقام و مرتبهٔ علمی این بزرگان را واضح و معلوم نموده ایم. ملاحظهٔ گیلانی دارای تالیفاتی نیز بوده است که ما اطلاع کافی از کمیت و کیفیات آثار او نداریم. نگارنده از ملاحظهٔ خوashi غیر مطبوع بر شفا دیده ام این خوashi بر شفا چاپ طهران نسخهٔ ملکی استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی ادا ملاحظه شده با خطی زیبا نوشته شده است حقیر در نظر دارد کتابی در آثار دانشمندان حوزهٔ علمی اصفهان از زمان میر داماد تا اواخر قاجاریه تالیف نماید.

آقامحمد، مدرس کتب حکما خصوصاً کتب ملاصدرا بوده است. نگارنده حواشی او را بر مواضع مختلف اسفار دیده‌ام یکی از معاصران آقامحمد که بیشتر به تدریس کتب عرفا می‌پرداخته است میرزا محمد علی میرزامظفر است که در سنه ۱۱۹۸ چهره بنقاب خاک کشیده است. وی شرح فصوص و شرح حکمت اشراق را تدریس می‌کرده است و ظاهراً تصوف و عرفان از طریق او به ملامحمد جعفر آبادیهی و آقا سیدرضی مازندرانی و آقامحمد رضا قمشه‌یی رسیده است. او از شاگردان مع الواسطه میرسیدحسن طالقانی و او در عرفان از تلامید ملاحسن لبنانی م، ۱۰۹۴ شارح مثنوی است. میرسیدحسن و لبنانی هر دو شرح فصوص را تدریس می‌کرده اند.

مرحوم اردستانی خود نیز از مدرسان نامی، هم در تصوف و هم در فلسفه است و بتدریس عرفان نیز اشتغال داشته است.

\* \* \* \*

در دوران بعد از میر داماد و میر فندرسکی و ملاصدرا غیر از کتب تحقیقی فلسفه و حکمت کتب عرفا از قبیل شرح فصوص و تمهیدالقواعد ابن ترکه و غیر اینها از کتب نیز تدریس میشده است.

عده‌یی از اهل دانش گمان کرده اند کتب عرفانی از قبیل تمهیدالقواعد و شرح فصوص و مفتاح و مصباح الانس توسط حکما و فلاسفه‌یی که متعرض ترجمه آنان شدیم تدریس میشده است مثل اینکه آقا محمد بیدآبادی را مأخذ نشر عرفانیات دانسته اند. این احتمال و گمان بکلی باطل و نادرست است. آقا محمد<sup>۱</sup> همان کتب

۱- یکی از تلامید بزرگ آقامحمد مرحوم فقیه اعظم و فیلسوف و عارف مکرم حاج ملامهدی نراقی است.

ملا صدرا را درس میداده است و معلومات او و آخوند نوری و دیگران در عرفان همان مطالبی است که ملا صدرا در کتب خود خصوصاً اسفار بیان نموده است .

مبدء نشر عرفان کم و بیش همان ملاحسن لبنانی م، ۱۰۹۴ شارح مثنوی و میر سیدحسن طالقانی و میرزا محمدعلی میرزامظفر اصفهانی و ملا محمد جعفر آبادیهی و آقاسید رضی مازندرانی «لاریجانی» بوده اند . در بین این دانشمندان آقاسید رضی مازندرانی در عرفانیات از سایرین محققتر و راسختر بوده است آقامحمد رضا شاگرد همین آقاسید رضی است که در زمان او تدریس عرفان باوج کمال رسید و اگر موانع پیش نیامد این علم رونق بیشتری میداد و شاید دانشمندانی نظیر کاشانی و قیصری بوجود میآمدند . علت عمده بی رونقی این رشته از معارف اسلامی خشکی و مخالفت های بی اساس و بی ذوقی و کج سلیقه علمی غیروارد در عقلیات است که قرون متمادی در حوزه های علمی خاصه و عامه مرسوم و احیاناً مخالفت با عرفان و فلسفه از شئون محسوب میشده است و چه بسا جزء علل قوام برخی از

→

این حاج ملا محمد مهدی در فقه و اصول و فلسفه و ریاضیات و علم اخلاق صاحب تألیفات تحقیقی است . آثار فقهی او مورد استفاده محققان از فقهاست . برخی از آثارش در معقول و فلسفه الهی نمونه استادی او در فلسفه ملا صدراست و در این رشته از محققان و راسخان بشمار میرود . در مباحث وجود تحقیقاتی حقیر از او دیده است که معتقد است از راسخان در فلسفه بوده . فرزند تحریر و علامه او حاج ملا احمد نوالی در فنون نقلیه از علمای طراز اول عصر خود در ریاضیات و فلسفه الهی بپایه پدر نمیرسد . ملا احمد در استعداد و هوش و جودت ذاتی از نوابغ عصر خود بشمار میرفت و در جامعیت بین مراتب معقول و منقول و علوم ادبی نظیر پدر بزرگوار از نوادر روزگار بود .

حاج ملا مهدی و ملا احمد در ایران مرجعیت دینی و علمی داشتند و در ایران دار فانی را وداع گفتند . و در نجف اشرف در جوار علی مرتضی ع ، در کنار دیوار بیرونی حرم مطهر مدفون شده اند .

مناصب بشمار میرفته است .

اخيراً تکفیر و تفسیق دانشمندان متخصص در عقلیات مبتذل و چه بسا مورد طعن قرار گرفت اگرچه جماعت زیادی از معتقدین و مؤمنین بقواعد عقلی و عرفانی از مراجع دینی بوده‌اند و در همین رشته‌ها حوزه تدریس داشتند ولی این دانشمندان جهات مربوط به تقیه را مراعات مینمودند .

عجب آنکه برخی از مخالفان سرسخت فلسفه و عرفان جمعی را تکفیر و جمع دیگری را که قائل بهمان اقوال و عقاید بوده‌اند کاملاً احترام مینمودند مثلاً<sup>۴</sup> خواجه طوسی و میر داماد از کسانی هستند که بجمیع مبانی مهمه فلسفه معتقدند و از مروجان و ارکان فنون عقلی میباشند معذک مورد تکریم و احترامند بعضی دیگر از علما بواسطه اعتقاد بهمین مبانی تکفیر شده‌اند . این قبیل از تناقضات هم دیده میشود .

همانطوریکه ذکر شد قضیه تکفیر و افراط در مخالفت ائمه حکمت و معرفت و متخصصان در فلسفه و عرفان تقریباً از بین رفت ولی حوزه‌های گرمی هم که از برای تدریس علوم اسلامی وجود داشت بعد قابل اعتنائی گرمی و رونق خود را از دست داد لذا زمینه بوجود آمدن متخصص ماهر در علوم الهی هم تقریباً از بین رفت .

## بیان تاریخ انتقال حوزه فلسفی و عرفانی از اصفهان بطهران

بعد از آبادی طهران ، دانشمندان از اطراف و اکناف باین شهر هجوم آوردند و کم کم طهران مرکز تدریس علوم اسلامی بخصوص علوم الهی گردید .  
در زمان حیات آخوند نوری یعنی در اواخر عمر آخوند دربار قاجار از آخوند نوری دعوت نمود که در مدرسه خان مروی تدریس کند. آخوند یکی از شاگردان برجسته خود را بنام آخوند ملا عبدالله زنوزی تبریزی بطهران فرستاد آخوند ملا عبدالله فرزند مستعدی داشت که در طهران متصدی تدریس بزرگترین حوزه فلسفه و علم اعلی شد. این شخص همان آقا علی مدرس و حکیم بزرگواری است که یکی از بزرگترین مروجان حکمت متعالیه ملا صدرا بود . ملا عبدالله زنوزی مدتی در طهران تدریس نمود و در سال ۱۲۶۴ ه ق از دنیا رحلت کرد .

آقا محمد رضا قمشه‌یی اصفهانی م، ۱۳۰۶ هجری قمری نیز از کسانی است که از اصفهان بطهران آمد و حوزه تدریس گرمی داشت .

آقا محمد رضا از کسانی است که با کمال سهولت و نهایت تسلط شفا و اشارات و سایر کتب حکمای مشاء را تدریس می نمود و در تدریس کتب شیخ اشراق و صدر المتألهین استاد ماهر و متخصص بود و در عرفانیات و تدریس شرح فصوص و تمهید القواعد و مصباح الانس و فتوحات مکیه بی نظیر بوده است .

بعقیدهٔ حقیر آقامحمد رضا در عرفانیات بعد از اتباع محیی الدین مانند قونوی و قیصری و کاشانی و اتراب آنها مهمتر از دیگران و برجامی و امثال او ترجیح دارد و نمونه‌یی از قدما و محققان در عرفانو از حیث جامعیت در مراتب علوم الهیه از حکمت مشاء و اشراق و فن تصوف بر اتباع بزرگ محیی الدین ترجیح دارد و از بزرگان اهل کشف و شهود بشمار میرود. در سلوك و مقامات شهود و مراتب کشف سرگذشتی حیرت‌انگیز داشته و در عرفانیات اهل نظر و تحقیق است و صرفاً مقرر کلمات عرفا نبوده است.

حکیم معاصر او آقا علی حکیم نیز در حکمت متعالیه و تحقیق مبانی ملاصدرا صاحب نظر است و بعقیدهٔ نگارنده او از آخوند نوری و ملا اسماعیل درب‌کوشکی و ملا آقای قزوینی محقق تر است و در زهد و انغمار در تأکث و تحقق در الهیات در عداد عدهٔ معدودی از راسخان در علم الهی بشمار میرود.

آقا علی حکیم از تلامذ آخوند ملا آقا و ملا عبدالله و ملا محمد جعفر لنگرودی و ملا اسماعیل و آقامیرزا حسن نوری و ملا مصطفی قمشه‌یی «مصطفی العلماء» است. آخوند ملا غلامحسین تبریزی زنوزی که در علوم ریاضی از اساتید بشمار میرود برادر کوچک آقا علی حکیم است آخوند ملا غلامحسین در عنفوان جوانی چهره به نقاب خاک کشیده است. میرزا جهان‌بخش منجم استاد اساتید طهران در نجوم از تلامذ اوست آقامیرزا حسن نوری اکبر و اولاد آخوند نوری صاحب رسالهٔ اسفار اربعه در سلوك و حواشی بر شوارق و اسفار از مدرسین علوم معقول بعد از آخوند نوری و از معاصران ملا محمد جعفر لاهیجی شارح مشاعر و مؤلف تعلیقات بر الهیات تجرید و ملا اسماعیل درب‌کوشکی و آقامیرزا حسن چینی استاد

میرزا ابوالحسن جلوه و حاج میرزا محمدحسن شیرازی زعیم شیعه بعد از شیخ انصاری و آقا سید یوسف مازندرانی «اعمی» و آقا علی اصغر همدانی و آقا میرزا مهدی رشتی و حاج میرزا جعفر بن محمد حسین اصفهانی و آخوند ملا حسن نائینی و آقا سید رضی لاریجانی و آقا محمد رضا قمشه‌یی و آخوند ملا عبدالله زنوزی و آخوند ملا آقای قزوینی است .

برخی آقامیرزا حسن نوری را در ذکاوت و استعداد فطری بر پدر ماجد خود آخوند نوری ترجیح داده‌اند . آقامیرزا حسن چینی با آقا میرزا حسن نوری در یک‌درجه محسوب میشوند با این فرق که چینی در حسن بیان و تقریر مطالب مقدمه بر نوری بوده است .

ملاحسن نائینی «رض» از مدرسان مهم فنون عقلی و نقلی بود و در جمیع شعب فلسفه از ریاضیات و فلسفه الهی و عرفانیات تدریس مینمود . در زهد و ورع و کشف و شهود و کرامت و خرق عادات احوالی حیرت‌انگیز داشته‌است . «رجوع شود به مقدمه» استاد بارع آقامیرزا جلال‌الدین همایی بر شرح مشاعر ط ۱۳۴۲ هـ ش و جغرافیای شهر اصفهان بکوشش دکتر منوچهر ستوده . از انتشارات دانشکده ادبیات طهران تألیف میرزا حسن خان فرزند محمد ابراهیم خان تحویلدار اصفهان معاصر محمد شاه قاجار»

مرحوم میرزا محمد حسن شیرازی شاگرد شیخ انصاری مرجع عالیقدر تشیع که در جودت فکر و کثرت تحقیق و تدقیق بی‌نظیر بود . تحصیلات اولیه خود را در اصفهان نمود بلکه در همان اصفهان از مدرسین بزرگ محسوب میشد . در علوم عقلی از تلامید میرزا حسن چینی و میرزا حسن نوری است و در علوم منقول در اصفهان به



درس مرحوم آقامیرسیدحسن مدرس اصفهانی «قده» حاضر شده است .

مؤلف کتاب جغرافیای اصفهان از آقامحمد رضا بیش از دیگران تجلیل نموده و نوشته است : «مدتی در اصفهان تدریس نموده از بقیه قداما همین یکنفر موجود میباشد . .... در مراعات آداب و سنن شرع و ادای واجبات و مستحبات و ترك مكروهات و مواظبت بر نوامیس دین چنان محکم و استوار بود كه گوئی سلمان عصر و ابوذر زمان است» .

آقامحمد رضا در اوائل عمر جزء متمکنین بشمار میرفت در مجاعه ۱۲۸۸ هـ دارائی خود را صرف مستمندان نمود چون قسمتی از املاك او را صاحبان قدرت تصرف نمودند از برای گرفتن حقوق خود بطهران آمد و در همانجا ساکن شد . محل سکونت و تدریس او مدرسه صدر واقع در جلو خان مسجد سلطانی طهران بود .

آقامحمد رضا و آقامیرزا حسین سبزواری تلمیذ حکیم سبزواری و آقامیرزا ابوالحسن جلوه م، ۱۳۱۲ هـ ق و آقا علی حکیم م، ۱۳۰۷ هـ ق از کسانی هستند كه بعد از آخوند ملا عبدالله زنوزی طهران را مغل تدریس خود قرار دادند . معروف است آقامیرزا ابوالحسن جلوه از برای استفاده از محضر حاجی سبزواری از اصفهان بقصد مسافرت به سبزوار حرکت نمود و در طهران توقف کرد و در مدرسه دارالشفاء ساکن شد و اغلب کتب شیخ را تدریس می نمود. تا قبل از توقف آقامحمد رضا در طهران آقامحمد رضا را بر حاجی سبزواری رسماً ترجیح می داد .

اغلب اساتید بعد از آقامحمد رضا و جلوه و آقا علی حکیم محضر هر سه استاد را درك کرده اند . آقامیرزا حسین سبزواری هم همزمان با تدریس این سه نفر، مدرس

رسمی بوده و جمیع فنون حکمت و فلسفه را تدریس می کرده است. بر شرح چغینی و مفتاح الحساب و شرح نفیسی حواشی نوشته است. در طب و هیئت و نجوم و ریاضیات و طبیعیات استاد مسلم عصر خود بشمار میرفته است.



بر ما معلوم نشد که در عصر ملاصدرا و قبل از او در حوزه های علمی ایران از قبیل اصفهان و شیراز شاخص در تدریس عرفانیات چه کسی یا چه کسانی بوده اند؟ بعد از تفحص و تتبع و کنجکاوی زیاد اساتید عرفان طبقه<sup>۲</sup> بعد از ملاصدرا را تا اندازه ای بدست آوردیم و بیان نمودیم و این معنی را روشن ساختیم و در این اعصار در هر عصری یکی دو نفر مدرس عرفان بوده اند. سایرین انواع علوم حکمیه را تدریس مینمودند.

اساتید و مدرسان بعد از آقا علی و آقا محمد رضا و میرزای جلوه و آقا میرزا حسین سبزواری و ملا اسماعیل سبزواری شاگرد دیگر حاج ملاهادی مدرس و ساکن مدرسه<sup>۳</sup> امیرکبیر آقامیرزا تقی خان فراهانی معروف بمدرسه<sup>۴</sup> شیخ عبدالحسین طهرانی واقع در بازارچه<sup>۵</sup> پاچنار فعلی عبارتند از: آقامیرزا هاشم رشتی و آقامیرزا حسن کرمانشاهی و حیدرقلی خان قاجار و جمعی دیگر ولی شاخص تلامذه آقا علی و آقا محمد رضا و میرزا ابوالحسن همان میرزا حسن کرمانشاهی و آقامیرزا هاشم رشتی است. باین فرق که آقامیرزا هاشم در عرفان و الهیات و حکمت اشراق و آقامیرزا حسن در حکمت نظری اشارات و شفا و ریاضیات و طب بر دیگری ترجیح داشته اند اگرچه هر کدام جمیع شعب علوم فلسفی را تدریس مینمودند. آقامیرزا حسن در طب

وطبیعیات استاد ماهر و متبحر و در ریاضیات از مدرسان معروف بود. بر روی هم رفته آقامیرزا حسن از آقامیرزا هاشم جامعتر بوده است.

حاج ملاهادی سبزواری م، ۱۲۸۸. همان طوری که بتفصیل بیان خواهد شد از تلامیذ ملا اسماعیل درب کوشکی بود و آخوند نوری را هم درك کرده است مدتی مقدم بر اساتید طهران و مدتی مقارن با زمان آنها تدریس مینموده و محل حوزه<sup>۶</sup> تدریس او همان شهر سبزوار بوده است و در سبزوار شاگردان زیادی تربیت کرده است. تلامیذ مهم آقامیرزا هاشم و آقامیرزا حسن عبارتند از: آقامیرزا محمد علی شاه آبادی، آقامیرزا مهدی آشتیانی و آقامیرزا احمد آشتیانی و آقامیرزا محمود آشتیانی، آقامیرزا سید ابوالحسن قزوینی و حاج شیخ مهدی امیر کلاهی مازندرانی و آقا سید حسین بادکوبه‌یی.

مرحوم آقامیرزا شهاب الدین نیریزی و آقامیرزا علی محمد حکیم اصفهانی و آقامیرزا صفا شاعر و عارف معروف و آقامیرزا محمود قمی و حاج فاضل رازی از اعظم تلامیذ این طبقه از اساتید بشمار میروند. آقامیرزا علی اکبر یزدی که اواخر در قم ساکن بود و همان جا فوت نمود از تلامیذ جلوه و آقا علی و آقا محمدرضا بشمار میرود و در علوم ریاضی از سایر علوم راسخ تر بود.

مرحوم آقامیرزا علی محمد اصفهانی متخلص بحکیم از اعظم تلامیذ آقا محمدرضا و آقا علی حکیم است که در فنون حکمیه ماهر بود و از اساتید این فنون بشمار میرفته است. بواسطه کسالت مزاج و ابتلای بکج خلقی ناشی از ضعف عمومی و خونریزی دانهی کمتر از محضر او استفاده علمی شده است لذا اساتید طبقه<sup>۷</sup> بعد از او همه از تلامیذ آقامیرزا هاشم و آقامیرزا حسن میباشند. علاوه بر این او در این فنون هرگز بمرتبه آقامیرزا حسن و آقامیرزا هاشم نمیرسید.

حکیم صفا نیز در فنون حکمی: فلسفه و عرفان، تخصص و در جودت فهم و ذوق سرشار از عجایب

جهانگیرخان قشقائی م، ۱۳۲۸ هـ ق استاد آقا شیخ محمد حکیم خراسانی م، ۱۳۵۵ هـ ق «گنابادی» از تلامذ آقا محمد رضا و ملا عبدالله حکیم ساکن اصفهان است

←

دوران بشمار می‌رود. صفا از تلامذ آقا محمد رضا و آقاعلی مدرس است. مدتها در طهران و مشهد به ریاضات پرداخته است. قبل از مسافرت بمشهد در طهران شرح فصوص و اشارات را تدریس مینمود. حکیم در مشهد و حتی چند سال قبل از انتقال به مشهد درس و بحث را بکلی ترک نمود و صرفاً به ریاضات شرعیه پرداخت خصوصاً در مشهد تمایل او بانزوا شدت یافت و بکلی از خلق پرهیز مینمود. دو سه سال آخر عمر مبتلا به نسیان شد. برخی نوشته‌اند که حکیم در اواخر عمر مبتلا بجنون یا شبه جنون گردید.

حکیم صفا در ذوقیات و عرفانیات جزء نوادر بشمار می‌رود. اشعار دلپسند او حاکی از ذوق سرشار و احاطه<sup>۱</sup> او بمراتب تصوف و عرفان است. این مرد بزرگ در عقاید حقه<sup>۲</sup> شیعه متصلب و با انفسار در عرفان و تصوف کوچکترین انحراف علمی در عقاید از او ظاهر نشده است. گویند اشعاری که در مدح ائمه می‌سرود در جلو ایوان مقبوره مقابل حرم مطهر امام هشتم می‌ایستاد و با کمال خضوع و خشوع آن اشعار را قرائت می‌کرد. از اوست:

ولی‌الله من آن هشتم انطاب وجود      که فضای حرمش خانه<sup>۳</sup> احسان من است  
من سپاهانیم اما بخراسان ویم      عقل حیران من و کار خراسان من است

حکیم صفا دارای دیوان شعری است که شاعر فاضل گرانمایه آقای سهیلی خوانساری آن را تصحیح و بطبع رسانیده است. اشعارش حاکی از سوز و گداز و جذب و شوق و وجد و حال گوینده است. برخی از مراتب و مقامات عرفانی را بسبک شیخ شبستری شرح و بسط داده است از این اشعار استادی وی در تصوف و عرفان ظاهراست. حقیر در شرح برخی از مشکلات عرفانی از اشعار او استفاده نموده است. از جمله در کیفیت ختمیت ولایت و بیان حقیقت این معنی و رفع تناقضی از کلمات اعلام فن. بعقیده<sup>۴</sup> این بنده، حکیم صفا «میرزا صفا» در عرفانیات راسخ و از عهده تدریس فصوص و مفتاح و سایر کتب عرفانی برآمده است و در این قبیل از معارف از راستخان و محققان و متضلمان بشمار میرفته است.

از اوست:

چنین دانم که محیی‌الدین اعراب      کند دعوی ختمیت در این باب  
دگر خود گوید او عیسی بن مریم      ولایت را بود زبینه خاتم  
علی کو اولی‌ارا هست آدم      ولایت را بود ختم مسلم  
دگر خاتم بود مهدی بهر حال      که جز مهدی نداند دفع دجال  
حقیقت نیست غیر ذات وحدت      خدا پیدا است در مرآت وحدت

از تلامیذ آقامیرزا هاشم و آقامیرزا حسن و آقامیر شیرازی فقط آقامیرزا احمد آشتیانی و آقامیرزا محمود آشتیانی و حاج میرزا ابوالحسن قزوینی و آقا میرزا محمدعلی شاه آبادی و آقاسید کاظم عصار طهرانی اکنون در قید حیاتند .

اغلب تلامیذ آقامیرزا هاشم در عرفانیات نیز ماهر بوده‌اند بنحوی که اگر موانعی پیش نمی‌آمد تصوف و عرفان اسلامی اعتبار گذشته را بدست می‌آورد ولی افسوس که حقایق و معارف همیشه دستخوش حوادث قرار میگیرد و استیلای صاحبان قدرت ظاهری منشأ از بین رفتن حقایق و معارف و آشنایان بآنان می‌گردد.

←

بجز حق خویش را در جستجوی نیست	بعالم جسته‌ام من غیر او نیست
تو گر بر دیده مجنون نشینی	بجز دیدار لیلی را نه بینی
من و مجنون دو هم‌سیر پریشیم	دو عاشق پیشه فرخنده‌کشیم
هدف معشوق و ما تیر شهابیم	به پیکان طلب پر عقابیم

اکثر شاگردان آقا محمد رضا قده طبع شعر داشتند . از جمله همین حکیم صفا که خود در شعر سبک مخصوصی دارد ، برادر او آقامیرزا علی محمد نیز شاعر بود . آقامیرزا محمود قمی نیز طبع شعر داشته است . مرحوم آقامیرزا محمود در حکمت و عرفان استاد مسلم بود ولی تنگدستی و فقر چنان او را مبتلا ساخته بود که حوصله تدریس و تدقیق و غور در علمیات را بکلی از او سلب نموده بوده است .

مرحوم آقامیرزا علی محمد برادر میرزا صفا از مردم فریدن و چهارمخال اصفهان است . شاید قریب یکسال در نجف اقامت نمود و در آنجا حکمت تدریس مینمود و مورد تعدی واقع شد . این اواخر در مدرسه سیاسی تدریس مینمود ، طبع شعر هم داشت . دیوانی از او باقی‌است ولی در این فن بمرتبه برادر خود میرزا صفا نرسید .

آقای حسین نواب شرح حال مختصری از او در مجله یفا نوشته‌است . این ترجمه معرف کامل این حکیم نیست . باید یکنفر متخصص در فلسفه و عرفان که درس او را درک کرده باشد مقامات علمی و معنوی او را آنطوری که بوده‌است بیان نماید . نمیدانم چه انگیزه‌ای در نهاد بعضی از مردم این مرزوبوم موجود است که میخواهند برای هر مرد بزرگی یک انحراف روحی که بخیال خودشان جزء مقامات بشمار می‌رود پیدا کنند مثل اینکه ایشان در شرح حال مرحوم حکیم نوشته‌اند : نه نماز میخواند و نه مردم را اذیت میکرد نه روزه میگرفت و نه .... مثل اینکه نماز نخواندن و دروغ نگفتن از محسنات است .

در این عصر که وسائل پیشرفت علوم بحمدالله تعالی فراهم است امیدواریم پیداشوند اشخاصی که عمر خود را وقف تحقیق در علوم حکمیه و عرفانیات نموده و آثار گذشتگان را احیا نمایند .



مرحوم آقامیرزاهاشم گیلانی اشکوری در اصول و فقه، از قرار نقل مرحوم دانشمند گرانمایه آقای حاج میرزا فضل الله خان آشتیانی «رحمه الله م، ۱۳۸۲ هـ ق» مستشار سابق دیوان عالی تمیز (که خود از تلامیذ آقامیرزاهاشم و آقامیرزاحسن و در فقه و اصول شاگرد مرحوم مجتهد و مدرس نامدار عصر قاجار آقامیرزا حسن آشتیانی م، ۱۳۱۸ هـ ق بودند) شاگرد مرحوم فقیه و اصولی متبحر آقاسیدعلی صاحب حواشی بر قوانین الاصول میرزای قمی بود و مدتی در قزوین بدرس او حاضر شده است . این آقاسیدعلی جدّ امّی استاد حقیر آقامیرزاسیدابوالحسن قزوینی مدظله می باشد . سیدعلی از تلامیذ شیخ انصاری و آقاسیدحسین تَرک بود و از اساتید بسیار بزرگ در فقه اسلامی و اصول فقه بشمار میرفته است .

جهانگیرخان قشقائی معاصر بود با آخوند ملاحسین کاشی مدرس معروف که در فقه و اصول و کلام و فنون حکمت مدرس رسمی بود . استاد علامه آیة الله العظمی آقای حاج آقا حسین بروجرودی (استاد حقیر در علوم نقلی) در فنون حکمیه از تلامیذ معروف آخوند کاشی و جهانگیرخان است . استاد بزرگوار معاصر جناب آقای حاج آقا رحیم ارباب ساکن اصفهان (مدظله) از تلامیذ مرحوم خان و آخوند کاشی است و یکی دیگر از شاگردان مرحوم خان مرحوم آقا شیخ اسدالله

تمشیه‌یی است که در شعر «دیوانه» تخلص مینمود و از مدرسان حکمت بشمار میرفت.

عادل اگرچه عاقبت از جوی بگذرد اما مسلم است که دیوانه‌وار نیست

خوشرز روزگار جنون روزگار نیست نیکوتر از دیار محبت دیار نیست

یکی از تلامیذ مهم آقا علی مدرس و آقا محمد رضا و جلوه، مرحوم آقامیرزا

محمد باقر اصطهباناتی شیرازی است که بعد از تحصیل علوم نقلی و عقلی در طهران

بعبات عالیات مسافرت نمود و در سامراء با صاحب مرحوم سیدالاساتید آقامیرزا

حسن شیرازی «رض» پیوست. آقامیرزا محمد باقر جزء مقربان میرزای بزرگ و

مورد مشورت آن مرحوم بود در طهران به حوزه درس مرحوم آقامیرزا محمد حسن

آشتیانی نیز حاضر شده است.

مرحوم حکیم بزرگوار و فقیه و اصولی محقق حاج شیخ محمد حسین غروی

اصفهانی در عقلیات از تلامیذ اصطهباناتی است.

آقا میرزا محمد باقر در کلمات ملا صدرا و روش اشراق از اساتید بنام عصر

خود بود و بیشتر با آقا علی حکیم توجه داشت. شاگرد او حاج شیخ محمد حسین

اصفهانی در عقلیات ماهر و در فقه و اصول و احاطه بر کلمات اعلام و دقت نظر و کثرت

تحقیق در متأخرین کم نظیر است. مرحوم حاج شیخ محمد حسین علاوه بر تدریس

علوم نقلی «فقه و اصول» فلسفه الهی نیز تدریس مینمود و علاوه بر تألیفات ممتنع

و جامع در علوم نقلی رساله‌یی در معاد جسمانی و یکدوره فلسفه بروش منظومه

حاج ملاهادی تألیف نموده است.

استاد خفیر در علوم عقلی استاد محقق آقای حاج میرزا محمد حسین طباطبائی

تبریزی نزیل قم در علوم نقلیه از تلامیذ حاج شیخ محمدحسین است و بدرس مرحوم حاج میرزا محمدحسین نائینی نیز حاضر شده است .

\*\*\*

در این اواخر (اواسط عهد قاجار) که طهران بزرگ شد و مرکزیت مسلم پیدا نمود حوزه<sup>۲</sup> علمیه<sup>۳</sup> اصفهان مرجعیت سابق را از دست داد . مرحوم میرزا عبدالجواد حکیم و بعد از او مرحوم خان و آقا شیخ اسدالله و آخوند کاشی و تلامیذ خان و کاشی : آقا شیخ محمدحکیم مدرس رسمی بود در این ادوار ده ها استاد بزرگ و محقق در طهران تدریس مینمودند .

اساتید علوم معقول بتدریج اصفهان را ترك نمودند و علوم نقلیه تا این اواخر رواج کامل داشت و اساتید بزرگی نظیر آقا میرزا محمدصادق ایزدآبادی که در تحقیق و تدقیق و احاطه بکلمات فقها و اصولیین ، هم رتبه<sup>۴</sup> اساتید نجف بود در این شهر تدریس مینمود<sup>۵</sup> و قبل از او و بعد از او دانشمندانی بودند که دارای حوزه<sup>۶</sup> علمی بودند<sup>۷</sup> .

حوزه<sup>۸</sup> طهران در اواسط قاجار رونق گرفت . آقا محمد رضا و آقا میرزا ابوالحسن

۱- در شهر اصفهان جماعت زیادی از علما و مجتهدین از تلامیذ اساتید نجف در این عصر وجود داشتند که بتدریس می پرداختند . برخی از آنها دارای نفوذ کلام عجیبی بودند .

یکی از اساتید برجسته<sup>۹</sup> معاصر آقامیرزا محمدصادق ، مرحوم آقامیرزا سید علی «لبخندقی» یزدی بود که در سن ۲۸ سالگی از محققان بشمار میرفت و از بهترین تلامیذ آقا سید محمد فشارکی و اصفهانی بود که در اوائل جوانی به یزد مراجعت نمود و در همانجا متوطن شد .

۲- اما از ذکر انحلال حوزه های بزرگ و از بین رفتن اساتید محقق خودداری مینمائیم .

این امر علل متعددی دارد که ذکر آنها فائده یی ندارد .



و قبل از آنها آخوند ملا عبدالله طهران را مرکز قرار دادند و برخی از تلامیذ حکیم سبزواری نیز در طهران ساکن شدند .

علاوه بر علوم عقلیه بازار علوم تقلیه نیز رواج کامل یافت ، اساتید بزرگ و فقها و مجتهدین متبحر در این شهر بزرگ دارای حوزه علمی بودند .

مرحوم حجة الاسلام کنی در اصول از شاگردان صاحب فصول و در فقه از تلامیذ صاحب جواهر ، مجتهد بزرگ وزعیم تشیع در طهران ساکن بود .

قبل از او مرحوم فقیه و اصولی محقق و جامع و متبحر ، آقامیرزا محمد مجتهد «اندرمانی» متولی مدرسه خان مروی در این شهر مرجعیت داشت و مورد تصدیق فقهای بزرگ نجف بود ، در کثرت هوش و ذكاء و تحقیق و جودت ذاتی داستانهای حیرت انگیز از او نقل شده است ؛ شیخ انصاری از او تعبیر به جناب حجة الاسلام حاج میرزا محمد مجتهد «اندرمانی» نموده است . با آنکه از شیخ تعبیر بشریعتمدار و ملاذ الاء نام مینمودند حاج میرزا محمد در نبوغ و استعداد ذاتی ردیف شریف العلما و شیخ و سعید العلما بود .

مرحوم فقیه محقق حاج میرزا ابوالقاسم نوری طهرانی کلاتری ، صاحب تقریرات شیخ در مباحث الفاظ از تلامیذ درجه اول شیخ انصاری در طهران بود و حوزه تدریس داشت .

آقامیرزا ابوالقاسم در معقول از تلامیذ آخوند ملا عبدالله زنوزی است فرزند او حاج میرزا ابوالفضل طهرانی صاحب دیوان : دیوان اشعار بحرایی ، شاگرد آقا میرزا حسن آشتیانی و آقامیرزا محمد حسن شیرازی و در عقلیات از تلامیذ آقا محمد رضا و آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آقا علی حکیم است .

مرحوم حاج میرزا محمد حسن آشتیانی م، ۱۳۱۸ ه ق، شاگرد شیخ انصاری از مجتهدین درجه اول عهد قاجار و از محققان و مدرسان بزرگ عالم تشیع در عصر خود بود و در احاطه بمسائل فقهی و اصولی و جودت تقریر و بیان مشهور است و شاگردان زیادی تربیت نمود .

مرحوم حاج شیخ فضل الله شهید نوری مصلوب در رجب ۱۳۲۷ ه از اساتید علوم منقول ، از تلامیذ میرزای آشتیانی و میرزای شیرازی و میرزای رشتی و از مدرسان عالیقدر عصر خود بود . در احاطه بمسائل فقهی و استعداد ذاتی و جودت انتقال کم نظیر بود .

مرحوم حاج شیخ عبدالنبی نوری در معقول از شاگردان میرزا آقا علی مدرس بود ، ایشان ۱۶ سال بدرس آقا علی حاضر شده است . در منقول از تلامیذ حجة الاسلام کنی و آقامیرزا ابوالقاسم نوری و آقامیرزا حسن آشتیانی بود . مرحوم حاج سید عبدالکریم مدرس داماد حاج ملا علی کنی از مدرسین بنام علوم نقلی و عقلی بود که در زهد و ورع و توجه بحق از خواص علمای امامیه و در احاطه بمراتب معقول و منقول کم نظیر بود . اغلب اساتید فعلی طهران شاگرد او بودند .

مرحوم آخوند ملا محمد آملی در عقلیات از شاگردان آقا علی حکیم و در نقلیات تلمیذ مرحوم آقامیرزا حسن آشتیانی بود که در سال ۱۳۳۷ در گذشت . آخوند آملی بر شرح شمسیه حواشی عالمانه یی نوشته اند که چند بار بطبع سنگی رسیده است . آثار دیگری نیز دارند

آقای حاج شیخ محمد تقی آملی ساکن طهران فرزند برومند آخوند آملی است و از علما و فقها و دانشمندان جامع ساکن طهرانند و از اساتید بزرگ معقول و منقول

میباشند و در رشته‌های فقه و اصول تألیفات بارزشی دارند .

مرحوم حاج سید ابوطالب زنجانى ساکن طهران در عقلیات از تلامیذ مرحوم حاج ملاهادی سبزواری و در شرعیات از شاگردان آقا سید حسین ترك كوهکمری بود

\*\*\*

شاخص مدرسان فلسفه و عرفان در طهران ؛ بعد از طبقه آقا علی و آقا محمد رضا و آقامیرزا حسین سبزواری ... آقامیرزا هاشم رشتی ، م. ۱۳۳۲ ه ق و آقا میرزا حسن کرمانشاهی ، م. ۱۳۳۷ ه ق و حاج شیخ عبدالنبی طهرانی نوری و آخوند ملا محمد آملی و آقامیرزا شهاب‌الدین نیریزی و آقامیرزا محمود قمی و حاج فاضل رازی طهرانی و آقامیرزا علی محمد حکیم و آقامیرزا علی اکبریزدی و چند نفر دیگر بودند .

این اساتید ، شاگردان زیادی تربیت کردند ولی عواملی پیش آمد که این شاگردان باطراف و اکناف پراکنده شدند و حوزه‌های علمی؛ بعلى رو بانحطاط رفت ، و کم کم حوزه‌های علمی ضعیف شد و حوزه‌های فلسفی و عرفانی از رونق قدیم افتاد ۱ .

شاگردان مهم این طبقه از اساتید عبارتند از آقامیرزا محمد علی شاه‌آبادی

۱- ما در تاریخ فلسفه و تصوف اسلامی «مقدمه بر منتخبات فلسفی و عرفانی از انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه» مفصل و مبسوط ترجمه‌یی از عرفا و حکمای اسلامی تهیه نموده‌ایم .  
تاریخ فلسفه اسلامی و سیر آن بعد از ملا صدرا و میرفندرسکی و میرداماد بسیار مبهم بود . اکثر اهل اطلاع نیز نحوه سیر فلسفه را نمیدانند .

قده ، و آقامیرزا احمد آشتیانی ، دام‌ظله، و آقاسید کاظم<sup>۱</sup> عصار طهرانی ، مدظله ، و آقامیرزا مهدی آشتیانی ، قده ، و آقامیرزا محمود آشتیانی ، مدظله ، و آقاشیخ محمدتقی آملی ، مدظله ، و آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی ، ادیمت‌ظلاله ، و آقاسیدحسین بادکوبه‌ای ، قده ، و آقابزرگ حکیم مشهدی شهیدی ، قده ، و آقا شیخ اسدالله یزدی متوفای در مشهد و مصحح شرح حکمت‌الاشراق سهروردی ، تألیف علامه شیرازی . و حاج شیخ مهدی امیرکلاهی مازندرانی ، قده .

\*\*\*

شهرستان قم از قدیم مرکز علما و فقها و محدثان اسلامی بود ولی در زمان مرجعیت عامه مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی مرکز تجمع اعلام و افاضل و بعد از او محل سکونت مراجع تقلید شیعه گردید . حوزه<sup>۲</sup> قم بدست این عالم ربانی تأسیس شد و نیت پاک او سبب بقاء این مهد علمی گردید . اکثر مردم از وجود افاضل و طلاب جامع و نامدار قسم غفلت دارند و نمیدانند چه بزرگواران و عالمان مطلع و متقی در این حوزه‌ها وجود دارند .

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم از اساتید مسلم عصر خود در فقه و اصول و علوم شرعی بود . تحصیلات عالی<sup>۳</sup> آن مرحوم در نجف اشرف و سامراء است ؛ مدتها

۱- یکی از متون انتخابی حقیر چند مساله<sup>۴</sup> مهم از استاد علامه فیلسوف و مجتهد کم نظیر آقای سید کاظم عصار است . رساله بی در وحدت وجود و رساله بی در «بدا» از آثار جناب آقای عصار انتخاب نموده ایم آقای عصار از تلامید مرحوم آقامیرشهاب نیریزی شیرازی است . مرحوم آقامیر در تسلط بافکار ملاصدرا کم نظیر است . مرحوم آقامیرزا هاشم بنا بنقل آقای عصار و مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی<sup>۵</sup> ند ، فرموده بود آقامیر در احاطه بافکار ملاصدرا در بین معاصران بی نظیر است . اگر ملاصدرا در این عصر زنده بود معلوم نبود کتب خود را بهتر از آقامیرشهاب الدین تدریس کند . آقامیر در سلاست تقریر و بیان تحقیق مسائل فلسفی کم نظیر بود .

بدرس مرحوم میرزای شیرازی و آقاسید محمد اصفهانی و آخوند ملاکاظم خراسانی و میرزا محمدتقی شیرازی حاضر شده‌اند و مدتی در سلطان‌آباد عراق نزول اجلال فرموده و حوزه‌یی با رونق تشکیل داد و باصرار جمعی از فضلا بعدها بقم مراجعت نمود، و این شهر مقدس را مرکز تدریس خود قرار داد؛ و چون در علمیت و زهد و تقوی مسلم عندالکل بود دانشمندان از اطراف و اکناف برای استفاده از محضرا و بقم شتافتند و در مدت خیلی قم یکی از مراکز بزرگ علمی شد، میتوان گفت حوزه علمی از اصفهان و طهران باین شهر منتقل گردید .

باری ، تجمع دانشمندان سبب شد که علوم عقلی نیز در این حوزه تدریس شود؛ مرحوم آقامیرزا علی اکبر یزدی حکمی شاگرد آقامیرزا حسین وجلوه و آقاعلی و آقامحمد رضا در این اواخر در قم ساکن شد و کتب عقلی را تدریس مینمود و جماعتی از فضلا و اعلام مانند آقای سید محمدتقی خوانساری و آقای حاج سید احمد خوانساری و آقای حاج آقا روح الله خمینی بدرس او حاضر میشدند ؛ از قرار معلوم احاطه او بر ریاضیات بیش از الهیات بود . بهر حال آقامیرزا علی اکبر در علوم حکمیه از اساتید زمان بشمار میرفت .

در این ایام استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی از طهران بقم مسافرت نمود و بتدریس علوم معقول و منقول اشتغال جست و در ضمن خود بدرس حاج شیخ عبدالکریم حاضر میشد؛ آقای قزوینی در قزوین بدرس مرحوم فقیه محقق حاج ملاعلی اکبر ( سیادهنی ) تاکستانی ساکن قزوین و در طهران بدرس مرحوم استاد تحریر حاج شیخ عبدالنبی نوری مازندرانی حاضر شده‌اند .

آقای حاج سید ابوالحسن در قم حوزه<sup>۱</sup> گرمی داشت و شرح منظومه و اسفار در معقول و سطوح فقه و اصول را تدریس مینمود و سبب ترویج علوم الهی و رونق فلسفه و حکمت متعالیه در قم گردید .

مرحوم آقامیرزا محمد علی شاه آبادی<sup>۱</sup> (قدّه) حدود هشت سال در قم ساکن بود و در معقول و منقول تدریس مینمود و علاوه بر اسفار و منظومه شرح فصوص و مصباح الانس را نیز درس می گفت و در فلسفه و عرفان و تصوف نیز استاد مسلم عصر خود بود .

آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی<sup>۲</sup> بعد از اقامت حدود سی سال در قزوین بدرخواست جمعی از فضلا در طهران متوطن شدند و هم اکنون بتدریس خارج فقه و اصول اشتغال دارند و یکی از مراجع وزعمای بزرگ دینی بشمار میروند .

آقای حاج آقا روح الله خمینی (شاگرد آقای شاه آبادی و آقای قزوینی در فلسفه و عرفان و تلمیذ آقای حاج شیخ عبدالکریم در فقه و اصول) در رشته های مختلف: فقه و اصول و اخلاق و توحید تدریس مینمود و گاهی مستعدان و اهل ذوق را در علم اخلاق بسبک اهل توحید و لسان قرآن مستفیض مینمود و در این اواخر

۱- مرحوم آقای شاه آبادی در علوم نقلی از شاگردان آقامیرزا حسن آشتیانی و حاج شیخ فضل الله نوری و آخوند ملاکالم خراسانی و در عقایات اساتید بزرگ طهران را درک نمود .

۲- حقیر مدتی بحوزه<sup>۲</sup> پر فیض معظم له حاضر شده است . سفر نفس اسفار و قسمتی از امور عامه<sup>۳</sup> این کتاب را با خارج خمس کتاب جواهر در فقه و قسمتی از کفایة الاصول محقق خراسانی را خدمت این استاد بزرگ قرائت نموده است . آقای قزوینی در تقریر معضلات علمیه و بیان حقایق و علویت بیان و طلانت لسان یکی از چهره های درخشان این عصر می باشد .

این جانب اساتید خود را در ضمن شرح حال و آثار خویش در مقدمه<sup>۴</sup> کتاب شرح مقدمه<sup>۵</sup> قیصری ذکر

فلسفه و حکمت را ترک گفت و صرفاً به تدریس فقه و اصول پرداخت و در مدت خیلی کمی کليه حوزه‌های علمی را تحت الشعاع قرارداد و به تربیت فضلا اشتغال جست و حوزه او بهترین حوزه علمی بود. در فقه و اصول حوزه خارج داشت و جمیع طلاب مستعد از حوزه او استفاده مینمودند.

در این اواخر استاد محقق آقای حاج میرزا محمد حسین طباطبائی قم مشرف شد و شروع بتدریس فلسفه نمود و حوزه بارونقی تشکیل داد و در رشته‌های فقه و اصول و تفسیر و علوم عقلیه حوزه‌ای قابل استفاده دارند. سطوح عالی فلسفه را نیز تدریس میکند. در این عصر حوزه قم مرکز تدریس علوم عقلی است.

حقیر مدتها بدرسهای فلسفه و اصول فقه و تفسیر معظم له حاضر شده است. عمده تحصیلات نگارنده در علوم منقول و معقول در شهرستان مذهبی قم بود. در این زمان بزرگترین حوزه علمی شیعه بشمار میرود و مرکز تجمع فضلاست. در این شهر علوم نقلی و عقلی تدریس میشود و زیاده از شش هزار (۶۰۰۰) نفر محصل و مدرس در این حوزه پر فیض سرگرم مطالعه و تعلیم و تعلمند. فضلا و دانشمندان آشنا باوضاع جهان و واقف باسرار حکومت اسلامی و دانشمندان مستعد و روشن و جامع و آراسته بزینت علم و تقوی در این مرکز اسلامی فراوانند. قم از قدیم الایام مرکز فضلا و دانشمندان و محدثان و فقهای عالیمقام و حکمای عظام بوده است ملاصدرا و فیض و فیاض و قاضی سعید و غیر اینها از اعلام فنون علمیه مدتها در این حرم امن و امان ساکن بودند<sup>۱</sup>.

۱- بواسطه وجود همین دانشمندان است که در آثار و اخبار شیعی از قم بعظمت اسم برده شده است.

## اساتید حکیم سبزواری در فنون عقلیه و نقلیه

محقق سبزواری صاحب تعلیقات بر این کتاب در فنون حکمیه از تلامیذ برجسته ملا اسماعیل درب کوشکی «واحد العین» است که بحوزه<sup>۲</sup> تدریس آخوند ملا علی نوری نیز حاضر شده است<sup>۱</sup>.

معروفست که «حاجی نوری» در این اواخر بواسطه<sup>۳</sup> کثرت سن و اضمحلال قوی و ضعف بنیه، قدرت تدریس نداشت. حوزه<sup>۴</sup> تدریس او را مرحوم ملا اسماعیل عهده دار بود. ملا اسماعیل بعد از تدریس با شاگردان برجسته<sup>۵</sup> خود بدرس آخوند نوری حاضر میشد، حاج ملاهادی نیز در خدمت استاد خود بدرس آخوند مشرف میگردد، حاج ملاهادی مدتها بحوزه<sup>۶</sup> تدریس آقامیرزا حسن نوری فرزند ارشد آخوند و مرحوم آقامیرزا حسن چینی نیز رفته است و مدت کمی هم از محضر پدر

←

عن رسول الله ص : «لو كان العلم (لو كان الدين) بالثريا لكانت رجال من فارس» و اظهر ص : الشوق العظيم بقوله: «واشوقاه الى اخواني وهم قوم في آخر الزمان» و ذكر مربى اولاد الاعاجم مولانا الرضا بقوله : «لم يزل منذ قبض رسول الله ص و هلم جرائمن بهذا الدين على اولاد الاعاجم و يصرفه عن قرابة نبیه فيعطيه هؤلاء و يمنع هؤلاء .

عن على عليه السلام : «سقى الله بلاد اهل قم و ينزل عليهم البركات يبدل الله سيئاتهم حسنات هم اهل ركوع و خشوع .... » . عن الرضا : «للجنة ثمانية ابواب فتلات منها لاهل قم...» و عن الصادق : «ان له حرماً و هو مكة .... الا ان حرماً و حرم ولدى من يعنى قم ...» الى غير ذلك من الاخبار و الآثار و ورد فى حق فاطمة بنت موسى روحى لها الفداء : يقضى فيها امرئة من ولدى ... يدخل بشفاعتها شيعتى الجنة و عنهم: «اذا عمت البلدان الفتن ، عليكم بقم و حوالها...»

۱- حکیم سبزواری در علوم نقلیه از تلامیذ حاج ملا محمد ابراهیم کلباسی و سید حجة الاسلام است . در ابتداء ورود باصفهان صرفاً اشتغال بعلوم شرعی داشت رواجی بازار فلسفه در زمان آخوند نوری و مسلیت او در علوم الهیه سبب شد که حاج ملاهادی در سلك طلاب علوم الهیه وارد شد .



فیض آقا سید رضی لاریجانی بهره‌مند شده است .

سبک حاج ملاهادی در الهیات همان‌طریقه<sup>۱</sup> آخوند و ملا اسماعیل است . اثری از افکار مرحوم لاریجانی در تحقیقات اودیده نمی‌شود، تعمق و تصلبی در عرفانیات و اصول و مبانی دقیق اهل تصوف در کلمات او وجود ندارد ، در شرح منظومه مبحث وحدت وجود بر مسلک عرفا در وجود مناقشه نموده است و بین اطلاق مفهومی و خارجی خلط نموده است .

بر خلاف آقا محمد رضا «قده» که در این مباحث مانند استاد خود راسخ و متبحر و صاحب نظر است<sup>۱</sup> .

### معاصران حکیم سبزواری

محقق سبزواری معاصر بود با دانشمندانی که برخی از آنها از حیث سن با او در یک طبقه و برخی مقدم بر او و جماعتی بعد از او دار فانی را وداع گفتند .

آقامیرزا آقای قزوینی و آقامیرزا رفیع‌ای قزوینی با حکیم سبزواری هم‌دوره و تقریباً هم‌پایه بودند و متقارب با یکدیگر چهره بنقاب خاک کشیدند .

آخوند ملا عبدالله زنوزی از معاصران حاج ملاهادی است و قبل از سبزواری رحلت نموده و تقریباً هم‌دوره و معاصر ملا اسماعیل است . ولی زمانی که حاج ملاهادی در سبزواری تدریس مینمود ملا عبدالله در طهران مدرس علوم الهیه بود، مدت تدریس حاج ملاهادی در سبزواری طول کشید و حدود ۱۶ و ۱۸ تا ۲۰ سال قبل از

۱- شرح منظومه ط ناصری ص ۶ بحث وجود ، حواشی اسفار ص ۶ .

آقامیرزا ابوالحسن جلوه و معاصران او در گذشت ولی از معاصران آنها بشمار میرود .

آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آقا علی حکیم و آقامحمد رضا از اساتید طبقه بعد از ملا اسماعیل و از تلامید او و مدرسان بعد از ملا اسماعیل میباشند .

ملا عبدالله مؤلف لمعات الهیه و انوار جلیه در جامعیت بین مراتب معقول و منقول مقدم بر معاصران خود بود<sup>۱</sup> در علوم ادبی: صرف و نحو ، معانی، بیان و علم بدیع از اساتید مسلم بشمار میرفت . در تقلیات از تلامید برجسته صاحب ریاض و میرزای قمی و سید محمد باقر حجة الاسلام شفتی محسوب میشد .

\*\*\*

۱- دو کتاب بزبان فارسی در حکمت الهی (انوار جلیه و لمعات الهیه) از ملا عبدالله باقی مانده است حقیر این دو کتاب نفیس را که بر خلاف بدایع الحکم فرزند برومند او آقا علی مدرس با قلمی روان و شیوا و خالی از تعقید تألیف شده است . با مقدمه‌یی مبسوط در شرح حال و آثار ملا عبدالله و شاگرد و فرزند محقق او آقا علی حکیم بهمین زودیا منتشر خواهند نمود . انشاء الله

مدرسین فلسفه اسلامی در شهر مقدس مشهد

و بیان احوال تلامیذ حکیم سبزواری

در عصر حکیم سبزواری «فده» سبزواری محل تدریس و مرکز نشر علوم عقلیه شد و طالبان حکمت و معرفت تقریباً از جمیع بلاد ایران برای تعلیم عقلیات و اکتساب معارف از محضر فیلسوف سبزواری «ره» در این شهر جمع شدند و بعد از کسب معرفت بوطن خود یا یکی از مراکز علمی خود مستقر میشدند. شهرت حاج ملاهادی و مسلمیت او در فنون حکمیه به اندازہی بود که میرزای جلوه از اصفهان بقصد استفاضه از حوزه حاج ملاهادی عازم سبزواری ولی در طهران از برای او انصراف حاصل میشود و در همانجا در مدرسه دارالشفای خبابان ناصری ساکن شد و تا آخر عمر بحال تجرد زندگی نمود. وی بمطالعه و تحقیق و تدریس علاقه شدیدی داشت.



یکی از شاگردان حاج ملاهادی آخوند ملا غلامحسین شیخ الاسلام است که از مدرسین بزرگ عصر خود بشمار میرفت. ملا غلامحسین م ۱۲۴۶ - ۱۳۱۹ ، فرزند میرزا محمد محرر میرزا عسکری «امام جمعه» مشهد است ، ادبیات و سطوح فقه و اصول و علوم ریاضی را در مشهد و قوچان فرا میگیرد. استاد او در این مراحل ملا محمد صادق قوچانی بود.

ملا غلامحسین مدت شش سال در شهر سبزواری خدمت حاج ملاهادی علوم

حکمت را آموخت و از برای استفاده از محضر شیخ اعظم خاتم المحققین شیخ مرتضی انصاری «قده» بدارالعلم اسلامی نجف سفر نموده و بعد از تکمیل علوم نقلیه به مشهد مراجعت و به منصب شیخ الاسلامی نائل گردید .

حاج میرزا حبیب خراسانی فقیه و عارف و شاعر معروف مدتی به درك محضر آخوند ملا غلامحسین توفیق حاصل نمود و یکی دیگر از تلامیذ ملا غلامحسین مرحوم حاج فاضل خراسانی است که از فقها و حکما و ادبا و عرفای بنام عصر خود بود و در فنون حکمت مدرس عالی مقام و در جودت تقریر و قدرت بیان از مدرسین ممتاز در ایران بشمار میرفته است ۲ .

۱- حاج میرزا حبیب بعد از تحصیل ریاضیات و منطق و فلسفه و فقه و اصول برای استفاده از حوزه های زمعی دینی بعبات مسافرت نموده و مدتها بحوزه درس حاج میرزا حبیب الله رشتی و میرزای شیرازی و شیخ راضی عرب حضور بهمرسانیده و سپس بمشهد مراجعت مینماید .

برخی از تلامیذ حاج ملاهادی از جمله مرحوم آقامیرزا حسین سبزواری ساکن مدرسه عبدالله خان واقع در بازار بزازهای تهران و آخوند ملا اسماعیل سبزواری ساکن مدرسه شیخ عبدالحسین شیخ العرافین طهران را مرکز تدریس قرار دادند . این ملا اسماعیل غیر از ملا اسماعیل سبزواری واعظ معاصر حجة الاسلام حاج ملاعلی گنی قده است و آقامیرزا حسین ساکن طهران غیر از آقامیرزا حسین ساکن سبزواری است که از اعظم تلامیذ میرزای شیرازی بود . ملا اسماعیل حکیم قبل از مرحوم آقامیرزا حسین فوت نموده است مرحوم آقامیرزا علی اکبر یزدی که در همین مدرسه ساکن بود در قم ساکن شد مدتی بدرس آقامیرزا حسین و ملا اسماعیل حاضر شده است اگرچه تحصیلات عمده او خدمت آقا محمد رضا و آقا علی و در ریاضیات شاگرد آقامیرزا ابوالحسن جلوه بود . یکی دیگر از تلامیذ آقامیرزا حسین آقامیرزا ابراهیم زنجانى بزرگترین ریاضی دان عصر اخیر است که مدتها بدرس جلوه و آقامیرزا محمد رضا و آقا علی نیز رفته است و در این اواخر در زنجان ساکن شد . آقامیرزا علی اکبر و ملا اسماعیل مدرس مدرسه شیخ عبدالحسین بودند مدرسه شیخ عبدالحسین واقع در مغرب و جنوب امامزاده زید بانضمام مسجد جنب آن معروف بمسجد آذربایجانیه معروف است بدستور امیر کبیر ساخته شده است .

این مدرسه را شیخ عبدالحسین بدستور مرحوم آقامیرزا تقی خان فراهانی «امیر کبیر» اعلی اله لعدره و منزله و نظر وجهه ، که از حسنات دوران می باشد از ثلث این وزیر بنظیر ساخت .

میرزا آقاخان نوری معروف به صدر اعظم که باید او را لکه ننگی در تاریخ ایران و از سیئات روزگار

## اساتید بعد از ملا غلامحسین شیخ الاسلام

آخوند ملا غلامحسین از مدرسین جامع حوزه<sup>۱</sup> مشهد بود که فقه و اصول و حدیث و تفسیر و فلسفه و فنون ریاضی را تدریس مینمود. در زمان او و مدتی بعد از او آقامیرزا محمد سروقدی خادم باشی کشیک سوم آستان ملائک پاسبان حضرت رضا «ع» که از تلامیذ بنام حاج ملاهادی است. مدرس رسمی علوم عقلی بود. مرحوم سروقدی در فلسفه و عرفان و فنون ریاضی از اساتید مسلم بشمار میرفت. مرحوم حاجی فاضل خراسانی از تلامیذ شیخ الاسلام و سروقدی است. فاضل در علوم نقلی از شاگردان بنام آقامیرزا حسن شیرازی م، ۱۳۱۲ هـ ق ساکن سامراء بود و مدتها در خراسان در رشته های معقول و منقول و تفسیر و حدیث و رجال تدریس مینمود. در سال ۱۳۴۲ رحلت نمود. حضرت استاد علامه آقا میرزا حسن بجنوردی مدظله در علوم عقلی از شاگردان همین حاج فاضل و معاصر او حکیم دانا آقابزرگ حکیم «میرزا عسکری» میباشند.

←

دانست، اصرار زیاد نمود که مرحوم شیخ المراقین این مدرسه را بنام او کند. شیخ نپذیرفت و بنام خود مشهور نمود.

میرزا تقی خان نسبت به تعلیمات عالیه<sup>۲</sup> اسلام و مبانی تشیع احترامی خاص قائل و از صمیم دل معتقد بدین حنیف اسلام بود. از ثلث او نیز مدرسه یی در کر بلا که بمدرسه صدر معروف است ساخته شده است. همین مدرسه را هم میرزا آقاخان نوری «خلده الله تعالی» اصرار زیاد ورزید که بنام حبیب او مشهور نمایند مرحوم شیخ المراقین برای فرار از این تحکم و شر این خادم بیگانه ها، مدرسه را به مدرسه صدر نام گذاشت. همین میرزا آقاخان به تحریک دولت انگلیس موجبات قتل مرحوم امیر را فراهم نمود و این بدر منیر در حمام «فین» گاشان (چنانکه همه میدانند) بمقام رفیع شهادت رسید و ایران را از فیض وجود بزرگترین وزیر و حامی دانش و بینش محروم نمود «ولیس مدا اول قاروره کورت فی الاسلام».

آقابزرگ مدتی در مشهد از حوزه سروقده و شیخ الاسلام استفاده کرد و مدتی در طهران از محضر آقامیرزا حسن و آقامیرزا هاشم استفاده نمود و از برای تکمیل تعلیمات مدتی در نجف اشرف به حوزه تدریس مرحوم آخوند خراسانی نیز حاضر شده است و در علوم نقلیه: فقه و اصول حوزه با رونقی نداشت و در حکمت و فلسفه بسبب شیخ بیشتر از سبک ملاصدرا و سایر حکمای متمایل بذوقیات و عرفانیات تمایل داشت. وی حکیمی بود جامع در علم و عمل و با کمال سادگی عمر خود را پایان رسانید و دنیا و لوازم آن ذره یی پابند نشد و از نوادر روزگار به شمار میرود. مرحوم آقابزرگ فرزند برومند و مستعدی داشت که در علوم عقلی و نقلی وارد و از مدرسین حوزه علمیه مشهد بود. این جوان دانشمند درس کمتر از چهل سال وفات نمود. فوت این فرزند طومار زندگی پدر را درهم پیچید و آقا بزرگ اندکی بعد از فوت این فرزند لایق چهره بنقاب خاک کشید.

آقابزرگ سالیان متعددی در مشهد فلسفه تدریس مینمود و در سال ۱۳۵۵ هـ ق در گذشت.

مرحوم دانشمند محقق و جامع آقای حاج میرزا محمود تونی «فردوسی» قدس الله روحه، جد آقایان استاد دانشمند و بزرگوار سید هبت الله شهاب فردوس و شهاب فردوس معاون سابق وزارت دادگستری که از شاگردان معروف مرحوم میرزای شیرازی بود در علوم عقلی از تلامیذ حکیم سبزواری است که مدتها در سبزواری به درس حاج ملاهادی حاضر شده است.

بعد از حاج ملاهادی یکی از برجسته ترین شاگردان او بنام آقامیرزا حسین

سبزواری شاگرد میرزا محمدحسن شیرازی م، ۱۳۱۲<sup>۱</sup> بعد از مراجعت از عتبات مدتها در سبزواری تدریس علوم عقلی و نقلی اشتغال داشت. یکی از شاگردان دیگر سبزواری، آخوند ملاعبدالکریم خوشانی است که در شهر قوچان ساکن بود.

بعد از حاجی فاضل و آقابزرگ تدریس علوم عقلی در مشهد متروک شد. چند نفر از غیرواردین بعلم فلسفه و عرفان مطالبی نامفهوم و عاری از کسوت برهان و دلیل بنام معارف اسلامی بعنوان ردّ بر فلسفه و عرفان بین طلاب ساده لوح رواج دادند و بتکفیر و تخطئه حکما پرداختند. برخی از این قبیل مطالب را بچاپ رسانیده اند و آنچه بازار علم عرضه داشته اند مطالب سست و بی اساس و احیاناً مضحک است لذا مورد توجه اهل علم قرار نگرفت.

این بود مطالب مختصری در بیان سیر معارف اسلامی و فلسفه الهی بعد از میر داماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و شرح حال اساتید و محققانی که بواسطه زحمات فراوان و تحمل مشقات، میراث قدما را با تحقیقات وسیعی بما رسانیدند و مطالبی هم بآن افزودند.

اگر کسی وارد به فلسفه و الهیات باشد و مقایسه‌ی بین میراث یونان و تحقیقات حکمای اسلامی (ایران) بعمل آورد درک خواهد کرد که علم الهی چه اندازه دردوران اسلامی ترقی نموده و تا زمان ملاصدرافلسفه مرتب و بدون وقفه در سیر استکمالی بوده است.



۱- این آقای میرزا حسین غیر از آقای میرزا حسین سبزواری ساکن طهران است. آقای میرزا حسین ساکن طهران متخصص در علوم عقلی بود و میرزای شیرازی را نیز درک نکرده بود.

حوزه اصفهان در عصر صفویه مجمع افاضل و اعلام بود اگر بازار شعروادبیات رواج نداشت در عوض بازار علوم شرعیه: فقه و اصول و تفسیر و حدیث و علوم عقلیه: فلسفه و عرفان و علوم ریاضی و طب رونق یافت. بزرگترین فلاسفه و عرفا در این عصر بوجود آمدند و محققترین فقها و علمای شریعت در این عصر بظهور پیوستند در زمان هجوم افغانه باصفهان دانشمندان این حوزه علمی متواری شدند ولی چون این مرکز علمی عمق داشت بعد از آنکه نادرشاه افشار صفحات ایران را از لوث وجود افغانه پاک نمود این حوزه رونق گرفت و تا اواسط قاجاریه گرم بود بلکه مدرسان عالیمقام که مروج افکار ملاصدرا بودند در اوائل قاجار بیشتر جلوه و ظهور داشتند. آخوند نوری و اتباع و معاصران و تلامیذا و معاصر با فتحعلی خان قاجار بودند. سلاطین صفویه تنها مذهب حقه جعفری را مذهب رسمی ایران قرار ندادند بلکه به واسطه ترویجی که از معارف اسلامی می نمودند ایران مرکز تدریس علوم مختلف گردید. فیلسوفان و عارفانی نظیر میر داماد و میرفندرسکی و ملاصدرای شیرازی و ملامحسن فیض و محقق لاهیجی ..... و فقها و متخصصان در علوم عقلی و نقلی مانند آقا حسین خوانساری و صاحب ذخیره و جمال المحققین و فاضل هندی و محدثان جامع و محقق نظیر مجلسی اول و ثانی... پابعرضه ظهور نهادند. مجموعاً با ملاحظه و مقایسه بین خوینها و بدیها، عصر صفویه عصر با برکت و رحمت بود. صد افسوس که پیدایش سلطان حسین موجبات فلاکت این سلسله را فراهم نمود، بواسطه سهل انگاری در مهم امور و تمایل بمجالست با رمال و دعا نویسها و خوش گذرانی و غفلت از حال مردم زحمات سابقین را پایمال نمود.

وحدت مذهب و عدم موجبات تشتت آراء یکی از موهبات خاصه حق



بود که بوسیلهٔ صفویه در ایران بوجود آمد ، توجه بآل محمد و عشق بخاندان عصمت و طهارت و عشق بحکومت حقهٔ علی (ع) و انتخاب احسن و افضل و اکمل در خلافت و تنفر از تبعیض نژادی در نهاد مردم ایران مکنون و کامن بود . این قوه و استعداد در عصر صفویه بطور کامل خودنمایی نمود .

## تألیفات و آثار محقق سبزواری و بیان خصوصیات تعلیقهٔ او بر شواهد

حکیم سبزواری تألیفات زیادی دارد که برخی از آن آثار بطبع رسیده است .  
و بعضی نیز در کتابخانه‌های ایران موجود است .

قسمتی از آثار او مبسوط و قسمتی مختصر و چند تألیف این حکیم محقق نه مختصر و نه مفصل است .

حواشی و تعلیقات او بر اسفار مبسوط و تحقیقی است و بر جمیع مجلدات اسفار غیر از جواهر و اعراض حاشیه نوشته است . اسفار را چند دوره تدریس نموده است . حقیر از اساتید شنیده‌ام که سبزواری جواهر و اعراض اسفار را تدریس ننموده و حاشیه هم بر آن ننوشته است در عصر ما هم تدریس جواهر و اعراض مرسوم نیست ولی کتاب جواهر و اعراض اسفار بسیار عمیق و تحقیقی است .

آقا محمد رضا و آقا علی و آخوند ملا اسماعیل و آخوند نوری این مبحث را تدریس نموده‌اند و بر مواضع مختلف آن تعلیقه دارند .

حاج ملاهادی از قرار تحقیقی که در مباحث ماده و صورت نموده است و همچنین در آثار خود مطالبی دارد که معلوم میشود در مباحث ماده و صورت و نحوه وجود ماده و کیفیت ترکیب هیولی با صورت نوعیه مطالب جواهر و اعراض اسفار را کاملاً ندیده و غور ننموده است<sup>۱</sup>.

تعلیقات حکیم سبزواری بر مفاتیح الغیب در حواشی مفاتیح چاپ طهران به طبع رسیده است. حواشی او بر مبدء و معاد و شرح هدایه ملاصدرا مختصر است. بر شرح کلیات قانون و شرح نفیسی نیز بطور متفرقه حواشی نوشته است از طبع قدیم اطلاع کافی داشته است و کتب طبی را تدریس می کرده است. بر مواضع مختلف شفا حواشی نوشته است حواشی او بر شفا همان مطالب ملا صدراست که از تعلیقات او بر شفا و مطالب کتب مستقل او نقل نموده است.

شرح منظومه او در حکمت و منطق جزء کتب درسی و از تفایس کتب حکمیه بشمار میرود. مطالب مهم فلسفه الهی را با یکدوره منطق و قسمت مهمی از طبیعیات دربر دارد. بر این کتاب حواشی زیاد نوشته اند از جمله حواشی حاج ملا محمد هیدجی معاصر آقامیرزا ابراهیم زنجانی است استاد علامه آقای آقامیرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حواشی محققانه بی نوشته اند که قسمت منطق آن چاپ شده است.

شرح او بر دعای جوشن کبیر «شرح اسماء» و همچنین شرح او بر دعای صباح محققانه و از کارهای اساسی است که در قرون اخیر انجام شده است. در

---

۱- برخی از فضلا بمباحث جواهر و اعراض اسفار اهمیت نداده اند درحالی که عالترین تحقیقات فلسفی در این کتاب شده است. در مساله حدوث عالم و مباحث ماده و صورت بهترین تحقیقات فلسفی و حکمی ذکر شده است.

طهران این شرح بطبع رسیده است .

شرح او بر مشکلات دفاتر مثنوی مولانا بسیار تحقیقی و پر مغز و قابل استفاده است و از سعه اطلاع و احاطه و تبحر او حکایت مینماید .

حکیم سبزواری در عقاید فلسفی از تابعان و طرفداران پروپاقرص ملاصدرا و شارحان کلمات او میباشد. در جمیع موارد افکار آخوندرا تقریر نموده است و بندرت در مواردی بر آراء ملاصدرا مناقشاتی نموده است . به کلمات ملاصدرا و تحقیقات عالیّه او ایمان دارد . حاج ملاهادی بعد از مراجعت از اصفهان چندی در مشهد مقدس تدریس نمود و بالاخره سبزواری محل تدریس خود قرار داد . حوزه پر فیض او منشأ خیرات و برکات و نفس گرم او موجب هجوم دانشمندان بسبزواری و مرکز تجمع افاضل از اطراف و اکناف ایران بمسقط الرأس حکیم سبزواری شد .

حکیم سبزواری کتاب شواهد را تدریس مینمود شاید چندین دوره این کتاب را از برای خواص اصحاب تدریس نموده باشد لذا حواشی او بر شواهد از کتب تحقیقی سبزواری است که با مطالعه دقیق و تبحری قابل توجه تألیف شده است و بر جمیع آثار او ترجیح دارد .

حکیم مؤلف این تعلیقه را با مراجعه بسایر تصانیف ملاصدرا بر شواهد نوشته است عبارت آن بر خلاف سایر تألیفات سبزواری نسبتاً سلیس و روان و عاری از تعقید است . این حواشی هم توضیحی و هم تحقیقی است . مؤلف مشکلات شواهد را توضیح داده است و خود نیز تحقیقاتی پیرامون کلمات مؤلف شواهد نموده است . این تعلیقات از جمیع آثار حکیم سبزواری نفیس تر و تحقیقی تر است و ظاهراً آخرین کتاب مؤلف است .



بر کتاب شواهد، آقامحمد رضا قمشه‌یی بطور متفرقه حواشی نوشته‌است. حواشی او محققانه و عمیق و مملو از تحقیقات عرفانی و فلسفی است. مرحوم آقا علی حکیم بر قسمتهای مختلف از مشکلات و عویصات شواهد تعلیقاتی مخققانه نوشته است که در استواری و دقت و جمع بین تحقیق و تدقیق و از حیث جذابی و سلاست نظیر شواهد الرتوبیه است<sup>۱</sup> و بر حواشی سبزواری ترجیح دارد.

حواشی حاج ملاهادی چون یکنواخت است و بر جمیع مطالب کتاب نوشته شده و مطالب را منظم و مرتب در سلك تحریر آورده‌است. ترجیح دادیم که حواشی او را با این کتاب بطبع برسانیم. حواشی و تعلیقات آقا علی و آقامحمد رضا را مستقلاً منتشر مینمائیم و فعلاً از جهاتی امکان انتشار این دو حواشی با تعلیقات سبزواری میسر نمیباشد.



حاج ملاهادی بر اسرارالآیات ملاصدرا تعلیقاتی نوشته‌است که حقیر دیده‌ام علاوه بر کتبی که گفته شد رسائل متعدد و مختصری تألیف نموده‌است که بنده قصد دارم جمیع این وسائل را در مجلّدی بطور مستقل بطبع برسانم و در دسترس علاقمندان قرار دهم. آنچه بنظر حقیر از این رسائل رسیده‌است و موفق بزیارت

۱- اصولاً مطالبی که از آقا علی مدرس باقی مانده‌است نفیس‌تر از آثار معاصران اوست مگر در عرفانیه که آقامحمد رضا و آتامیرزا هاشم براو ترجیح دارند ولی در فلسفه ملاصدرا شاید بی‌نظیر باشد و در برخی از تحقیقات مطالب بی‌سابقه‌یی دارد. در تعلیقات بر مباحث نفس اسفار و شواهد پاره‌یی از دقایق نفیس در پیرامون تحقیقات آخوند بیان فرموده‌است

و رؤیت آن شده‌ام از این قرار است :

- ۱- جواب مسائل<sup>۱</sup> قمیثون .
- ۲- هدایة الطالبین .
- ۳- جواب از سؤال چندمسأله<sup>۲</sup> اعتقادی (در مسائل مختلف فلسفی و عرفانی)
- ۴- رساله در مشارکت حدث و برهان .
- ۵- رساله در عالم مثال<sup>۲</sup> و اثبات برزخ صعودی و نزولی .
- ۶- محاکمات و مقاومات .
- ۷- جواب سؤالات ابوالحسن رضوی .
- ۸- جواب از سؤالات اسماعیل عارف .
- ۹- اسؤلة احمدیة و اجوبه<sup>۳</sup> اسراریة .
- ۱۰- اشتهدائات اسمعیلیة و هدا یا اسراریة<sup>۴</sup> .
- ۱۱- جواب از سؤالات مربوط بعالم مثال .
- ۱۲- محاکمات و مقاومات .
- ۱۳- جواب از سؤالات آقامیرزا محمدابراهیم طهرانی .
- ۱۴- جواب از سؤالات آقا سیدصادق طهرانی .
- ۱۵- جواب از سؤالات سید سمیع خلخالی .
- ۱۶- جواب از سؤالات ملا اسمعیل میان آبادی .
- ۱۷- هدایة الطالبین در معرفت ائمه و مرسلین .

۱- از این رسائل نسخ متعدد در کتابخانه‌های ایران: کتابخانه دانشکده ادبیات تهران ، کتابخانه آستان قدس رضوی و کتابخانه ملک موجود است . حقیر جمیع این آثار را دیده است .

۲- اینجانب در کتاب مفصلی که در برزخ تالیف کرده‌ام از این رساله نام بردم و مطالب بسیاری از آن نقل نمودم .

۱۸- یکی از کتب با ارزش ونقیس حکیم سبزواری «اسرارالحکم» است که آنرا بدرخواست ناصرالدین شاه تألیف کرده است. در مقدمه اسرارالحکم ناصرالدین شاه را ستوده است و بعضی از عناوین نامتناسب و مبتذل از قبیل «ظل الله» و «قانع الکفره والفجره»، «مظهر صفات الله» و «صاحب رایت نصر» من الله و فتح قریب» راجع باو نوشته است<sup>۱</sup>.

این رساله را برای اولین بار مرحوم آقامیرزا یوسف مستوفی الممالک «قده» در زمان حیات مؤلف طبع نمود. این مستوفی الممالک حاج ملاهادی را بناصرالدین شاه معرفی نمود و شاه را غیاباً مرید حکیم نمود و او را تشویق کرد که در سفر زیارت مشهد حاج ملاهادی را ملاقات نماید. مستوفی مقبره حکیم را ساخت.

این رساله بانضمام قسمت اسرار عبادات، در زمان مظفرالدین شاه در طهران بطبع سنگی رسید و در این اواخر با مقدمه و حواشی فاضل ربانی آقامیرزا ابوالحسن شعرانی طهرانی برمایه کتاب فروشی اسلامی منتشر شد.

محقق سبزواری رساله‌ی مستقل و رساله‌ی در جواب چند سؤال از عالم مثال تألیف نموده است. مطالب او در این باب مأخوذ از صدرالدین شیرازی است.



۱- اشعاری نیز بحرّی در مدح ناصرالدین شاه سروده است. از یکنفر عارف و حکیم منزوی و گوشه‌گیر توقع نمیرود که زبان بمداحی منفهران در دنیا بگشاید. این خود مسلم است که هدیه ناصرالدین شاه را قبول ننمود. حکیم از اموری که موجب آلودگی است خودداری می‌نمود.

این قبیل از لغزش‌ها را باید حمل بر بیخبری این حکیم بزرگ از اوضاع و خوش‌بینی و حسن ظن او دانست. صدر المتألهین احدی را در عمر خود مدح نکرده است و در دیباجه کتب خود غیر از حمد خدا و مدح اهل بیت عصمت و طهارت چیزی ننوشته است و از علمای متمایل بملوک عصر و صاحبان مناصب ظاهری ملامت نموده است.

حقیر در تصحیح حواشی بر شواهد علاوه بر حواشی چاپ سنگی طهران که در هاشم شواهد چاپ شده است از نسخه<sup>۶</sup> ملکی خود، مکتوب درسنه<sup>۷</sup> ۱۳۰۸ و نسخه<sup>۸</sup> خطی آستان قدس رضوی استفاده نمود.

کتاب شواهد را حقیر با چند نسخه مقابله و تصحیح نمود:

۱- نسخه<sup>۹</sup> کتابخانه<sup>۱۰</sup> مرکزی دانشگاه طهران. این نسخه در سال ۱۰۳۹ ه ق در زمان دولت حیات مؤلف تحریر شده است. چون آخوند درسنه<sup>۱۱</sup> ۱۰۵۰ ه ق دار فانی را وداع نموده علامت این نسخه درپاورقی (د، ط) است.

۲- نسخه<sup>۱۲</sup> آستان قدس بعلامت اختصاری (آ، ق) نقل شده است.

۳- نسخه<sup>۱۳</sup> ملکی خطی که در سال ۱۱۰۲ ه ق در اصفهان تحریر شده است و آخوند نوری همین شواهد را تدریس مینموده، این نسخه در درجه<sup>۱۴</sup> دوم اهمیت قرار دارد. علامت این نسخه (م، ن) است.

۴- نسخه<sup>۱۵</sup> دیگر نسخه<sup>۱۶</sup> مرحوم ملا اسماعیل اصفهانی درب کوشکی است بعلامت (م، ل).

۵- نسخه<sup>۱۷</sup> بی را که اصل قرار دادیم نسخه<sup>۱۸</sup> چاپی طهران است که زیر نظر یکی از شاگردان آقا علی حکیم متن و حاشیه تصحیح شده و با چند نسخه مقابله بعمل آمده است. دلایلی نیز در دست داریم که این نسخه بانسخه<sup>۱۹</sup> اصل مقابله شده است. حقیر بواسطه<sup>۲۰</sup> آشنائی کامل بسبک تحریر ملا صدرا و احاطه<sup>۲۱</sup> بر کتب او که از ممارست دائمی و مطالعه و غور چندین ساله در آثار این فیلسوف بزرگ بعمل آمده است خود را محتاج بجمع آوری نسخه های متعدد ندید مگر در موارد نادر. اکنون این نسخه را با کمال اطمینان تقدیم باهل دانش و بینش مینمائیم و معتقدیم که

این نسخه اقرب النسخ نسبت به نسخه اصل است .

جمعی از اهل تصحیح درین عصر از حد اعتدال خارج شده اند و وقت خود را صرف مثله نمودن کتب علمی مینمایند و مجموعه‌یی قطورتر از اصل بنام مأخذ تصحیح فراهم نموده موجب تحیر مراجع کننده میشوند . درست طرف مقابل آنها جماعتی دیگرند که به تعدد نسخ و تهیه نسخه‌یی که موجب اطمینان باشد اعتقاد ندارند<sup>۱</sup> منظور از تصحیح يك متن ، تهیه نسخه‌یی است که حکایت از نسخه اصل نماید . شرط اول تصحیح تخصص تام در موضوع کتاب مورد تصحیح و احاطه بمطالب تألیف مورد انتقاد است .

وقد فرغنا من تحریر هذه المقدمة - واسط شهر رجب الاصب ۱۳۸۶ .

۱- برخی از اهل تصحیح از نسخ قریب بعصر مؤلف اعراض نموده اند و صرفاً بماخذ منقول مؤلف پرداخته میزان مراجع مؤلف را قرار میدهند مثلاً اگر ملاصدرا از شیخ مطلبی را نقل نمود صرفاً عبارت کتاب شیخ را مثلاً اصل قرارداد غافل از آنکه گاهی مؤلف در نقل کلام تسامح نموده و یا آنکه کلام شیخ را تلخیص نموده و گاهی هم نسخه‌هایی را که درست داشته نسخه مفلوطی بوده و گاهی اوقات هم نقل بمعنی نموده است درحالی که نقاد يك متن وقتی کلام او قابل اعتماد است که نسخه‌یی را تحویل بدهد که اقرب نسخه‌ها باصل باشد و اگر احیاناً نسخه مؤلف مفلوط است بعد از اعتماد و قطع بآنکه نسخه‌یی که از زیر دست مؤلف غلط خارج شده است همان را اصل قرار دهد و درپاورقی اشاره بآشپاه مؤلف نماید . ما در مواردی باین معنی برخورد نموده‌ایم که نسخه خارج شده از دست مولف قطعاً غلط بوده است . در بسیاری از مباحث حرکت که ملاصدرا از امام فخر مطلب نقل نموده و چند مورد هم امام فخر بطور غلط از شیخ رئیس بیان نقل نموده است . قبل از رواج انتقاد صحیح نسخه به متابعت از دانشمندان غرب این رویه ناپسند رایج بوده است . تسامح در کتب عقلی و فن حکمت بیشتر رواج داشته است . خصوصاً آنکه از باب تقیه کتب عقلی را اساتید در گوشه سرداب‌ها و در غایت خفا تدریس مینمودند و دور از انظار بمباحثه این کتب می‌پرداختند و این خود یکی از علل مهم وجود اغلاط در کتب فلسفی و عرفانی است .





این کتاب مشتمل است بر مقدمه<sup>۱</sup> انگلیسی از دوست دانشمند و فاضل عالیقدر و متبّع، جناب آقای دکتر سیدحسین نصر<sup>۱</sup> استاد دانشگاه طهران.

این سومین مقدمه<sup>۲</sup> انگلیسی است که آقای دکتر نصر بر کتب حقیر بمنظور معرفی کتابهای فلسفی بعالم غرب بزربان غربی مرفوم داشته اند.

از راهنمائیهای آقای دکتر نصر و مساعدتهای معنوی و تشویق فراوان

۱- حقیر لازم دانست ترجمه<sup>۳</sup> مختصری از آقای دکتر نصر در این مقدمه منتشر نماید. علاقه<sup>۴</sup> وافر این دوست عزیز بمعارف اسلامی و درک حقایق و معارف دینی قابل همه گونه تمجید و توصیف است و علاقه<sup>۵</sup> زیاد معظم له بفره و ترویج و اشاعه<sup>۶</sup> معارف اسلامی وغور در معارف شیعه و حب زیاد بمقام ولایت بیش از مرجز حقیر را با آقای دکتر علاقه مند نموده است.

آقای دکتر نصر در سال ۱۳۱۲ هجری شمسی در طهران متولد شده اند بعد از تحصیلات دبستانی و نیمه<sup>۷</sup> اول متوسطه رهسپار آمریکا شدند، پدرایشان مرحوم آقای دکتر سیدولی الله خان نصر «قدس الله سره» است که از بزرگان علم و ادب و از دانشمندان با ایمان کشور بودند، به تربیت معنوی فرزند خود سعی بلیغ ببلول داشتند و الحق نتیجه<sup>۸</sup> عالی گرفتند. مادرایشان «سلمه الله» نواده<sup>۹</sup> مرحوم شیخ اعظم حاج شیخ فضل الله نوری است، این پدر و مادر با خلوص نیت بیش از همه چیز به تربیت دینی ایشان اهمیت قائل شدند. آقای دکتر نصر بعد از اتمام دوره<sup>۱۰</sup> دبیرستان وارد دانشگاه «ام آی تی» شدند و بتحصیل فیزیک و ریاضیات و فلسفه<sup>۱۱</sup> علوم پرداختند. در سال ۱۳۳۲ موفقی باخذ لیسانس در فیزیک با درجه<sup>۱۲</sup> عالی شدند، دی علاقه<sup>۱۳</sup> زیادی که به تحصیل فلسفه و عرفان اسلامی داشتند در دانشگاه «هاروارد» به تحصیل مشغول شدند. بعد از اخذ درجه<sup>۱۴</sup> فوق لیسانس در سال ۱۳۳۷ بگرفتن درجه<sup>۱۵</sup> دکتری در تاریخ علوم و فلسفه ناقل آمدند. علاقه<sup>۱۶</sup> وافر آقای دکتر بمعارف اسلامی اورا وادار به مطالعه و تحقیق در معارف دینی نمود. در سال ۱۳۳۷ بایران مراجعت نمودند و بسمت دانشیار دانشگاه طهران انتخاب شدند و اکنون با سمت استادی در دانشکده<sup>۱۷</sup> ادبیات طهران تدریس می کنند سفرهای متعدد بممالک خارج نموده اند. در سال ۱۳۳۷ برائش سفری علمی نمودند و در کنفرانسی که جهت تقریب اسلام و مسیحیت برپا شده بود شرکت نمودند در سال ۱۳۴۰ مدت ۶ ماه در دانشگاه هاروارد در علوم و فلسفه اسلامی در مرکز تحقیق در ادیان جهانی تدریس نمودند و بدعوت دانشگاه سرین در این دانشگاه معتناسخترانیهای علمی نمودند.

معظم له کمال تشکر را دارم .

آقای دکتر نصر در اشاعهٔ معارف فلسفی و عرفانی در ممالک خارج از ایران کوشش بسیار نموده‌اند و به تصدیق دانشمندانی که باروپا و آمریکا و بیروت و سایر ممالکی که معظم له تدریس نموده‌اند و یا کنفرانسهای علمی داشته‌اند مسافرت کرده‌اند آقای دکتر نصر خدمات ارزنده‌یی نموده و قدمهای مؤثری در راه ترویج افکار حکما و عرفای اسلامی و معارف دینی برداشته‌اند <sup>۱</sup> .

علاوه بر مطالعات زیاد در فلسفه و عرفان و معارف اسلامی و بواسطهٔ آشنایی کاملی که بدو زبان فرانسه و انگلیسی دارند موفق به خدمات ارزنده‌یی شده‌اند و از این جهت در بین دانشمندان معاصر نظیر ندارند. ایشان مدتها بحوزهٔ تدریس فلسفه استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی و استاد دانشمند آقای حاج سید محمدحسین طباطبائی حاضر شده‌اند و شب و روز مطالعه و تتبع و تحقیق در معارف گزیدید .

۱- دوست و فاضل گرانمایه و محقق آقای دکتر جلال متینی استاد دانشگاه مشهد که هم‌اکنون برای تحقیقات علمی در کشورهای اروپایی و آمریکا بمطالعه اشتغال دارند در نامه‌ای که برای حقیر اوسال داشته‌اند خدمات ارزندهٔ آقای دکتر نصر را در امریکا ستوده‌اند . و این از برای مملکت عزیز ما کمال افتخار است که فعائیت‌های علمی ایشان مورد توجه محافل علمی قرار گرفته‌است .

آقای دکتر نصر قریب ۵۰ مقاله بانگلیسی و فرانسه نوشته‌اند که بسیاری از آنها با افکار دانشمندان اسلامی خصوصاً ملاصدرا سروکار دارد : (اسفار به عنوان منبع تاریخ فلسفهٔ اسلامی) . شرح حال وآراء ملاصدرا .

مقدمه انگلیسی بر کتاب شرح مشاعر ملاصدرا که با مقدمه و حواشی حقیر منتشر شده‌است .

مقدمه بر کتاب شرح مقدمه قیصری اثر این جانب .

مقدمه بر شواهد الربوبیه (کتاب حاضر) .

مقاله‌یی راجع به: شیخ اشراق ، میر داماد ، ملاصدرا و حاج‌ملاهادی سبزواری .

آقای دکتر نصر باید جمیع مقالات و رسالات علمی مربوط بدانشمندان اسلامی و مطالبی را که در کنفرانسهای علمی اظهار داشته‌اند در رسالهٔ مستقلی منتشر نمایند تا همه استفاده‌کنند و دانشمندان نیز از خدمات علمی معظم له اطلاع بیشتری حاصل نمایند.

اسلامی مینمایند .

آقای دکتر نصر تألیفات و آثار ارزندهٔ زیادی دارند که مورد توجهٔ اهل دانش قرار گرفته است . برخی از آثار ایشان بزبان فارسی از این قرار است :

۱- تصحیح و تحشیه و مقدمه بر رسالهٔ سه اصل ملاصدراى شیرازی از انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۰ هـ ش .

۲- مهرش و نوشته‌های هرمسى در جهان اسلامى ۱۳۴۱ هـ ش از انتشارات دانشگاه طهران ضمیمهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات .

۳- نظر متفکران اسلامى در بارهٔ طبیعت (برندهٔ جایزهٔ سلطنتى) ۱۳۴۳ هـ ش از انتشارات دانشگاه طهران چاپ دوم از انتشارات کتابفروشى دهخدا .

۴- ده مقاله در معارف سلامى از انتشارات کتابفروشى دهخدا .

۵- مجموعهٔ آثار فارسى شیخ اشراق از انتشارات انستیتوى ایران و فرانسه .

۶- سه حکیم مسلمان (ترجمهٔ آقای احمد آرام دانشمند معاصر که دارای آثار زیادى هستند و از بزرگان دانش این عصر محسوب میشوند) طهران مؤسسهٔ فرانکلین ۱۳۴۵ هـ ش .

آقای دکتر نصر بزبانهای اروپائى آثاری ارزنده دارند کتب و رسائل ایشان بزبانهای خارجى تا آنجا که حقیر در نظر دارد از این قرار است :

۱- همکارى با فیلسوف بزرگ و مستشرق نامدار « پروفیسور کترین » در تاریخ فلسفهٔ اسلامى - « گالیارد » - پاریس ۱۹۶۴ میلادى .

۲- رسالهٔ ایران چاپ « یونسکو » ۱۹۶۶ .

- ۳- مدخلی بر اصول «جهانشناسی اسلامی» ، دانشگاه هاروارد (۱۹۶۶ م
  - ۴- سه حکیم مسلمان «مطبعه» دانشگاه هاروارد» ۱۹۶۴ م .
  - ۵- علم در تمدن اسلامی ، دانشگاه هاروارد ۱۹۶۷ م.
  - ۶- تتبعات اسلامی - بیروت مکتبه لبنان ۱۹۶۷ م.
  - ۷- آرمانها و حقایق اسلام ، لندن ، آلن و آنوین ، ۱۹۶۷ م.
  - ۸- تلاقی انسان و طبیعت ، بحران معنوی بشر جدید (تحت طبع) .
  - ۹- ترجمه دو کتاب از تألیفات استاد ارجمند آقای حاج سید محمد حسین طباطبائی «اسلام و شیعه ، قرآن از نظر شیعه» .
- امیدواریم خداوند توفیق خدمت و کار به سایر دانشمندان و اساتید دانشگاه ما عطا فرماید که همه نظیر آقای دکتر نصر فعالیت علمی داشته باشند تا منابع علمی و تحقیقاتی وسیعی که در کتابخانه‌ها مدفون است زنده شود و به این طریق دنیا از قسمتی از معارف باارزش علمی در غفلت نماند .<sup>۱</sup>

---

۱- آقای دکتر نصر در کنفرانسهای بزرگ علمی شرکت نموده و در جمیع این کنفرانسها آبرو و حیثیت ایران را حفظ نموده‌اند و این، باعث افتخار است .

در کنگره فلسفی پاکستان در لاهور، کراچی ، پشاور و حیدرآباد و جشن چهارصدمین سال تولد صدرالدین شیرازی .

بیست و ششمین کنگره شرق شناسی در دهلی (در این کنگره سخن ایشان راجع بملاصدرا بوده است)

اولین کنگره ایران شناسی در طهران (ایشان ریاست بخش فلسفه و علوم و ادیان را عهده دار بودند).

جشن چهارصدمین سال تولد «گالیله» در فلورانس .

کنگره بین المللی فلسفه قرون وسطی

و در کنگره میراث مشترک ایران و پاکستان و ترکیه در طهران و انقره .

آقای دکتر نصر اکنون استاد دانشگاه طهران و رئیس کتابخانه<sup>۱</sup> دانشکده<sup>۲</sup> ادبیات و رئیس هیئت مدیره<sup>۳</sup> مؤسسه<sup>۴</sup> فرهنگی سازمان عمران منطقه‌ی ایران و پاکستان و ترکیه، میباشند .



در پایان از جناب استاد دانشمند و مخدوم عالیقدر آقای دکتر ضیاءالدین اسمعیل بیگی رئیس رؤف دانشگاه مشهد که در طبع و نشر این کتاب حقیر را تشویق فرمودند و همیشه مشوق اساتید محقق و پرکارند کمال تشکر را دارم .

از دوست دانشمند جناب آقای دکتر مجتهدزاده رئیس دانشکده<sup>۵</sup> الهیات و معارف اسلامی «معقول و منقول» که وسائل انتشار این کتاب را فراهم نمودند و اگر حق طلبی و بی نظری معظم له نبود این کتاب نفیس جزء سلسله انتشارات دانشگاه در دسترس اهل حکمت و معرفت قرار نمی گرفت ، ممنون و متشکرم .

لازم میدانم از برادر گرامی و دوست فاضل آقای حسن لاهوتی «سبزواری»<sup>۱</sup> که در تصحیح این کتاب و تهیه نسخه<sup>۲</sup> حواشی حکیم سبزواری زحمات زیادی متحمل شدند تشکر نمایم .<sup>۳</sup>

---

۱- نسخه‌هایی که از تعلیقات سبزواری در کتابخانه‌ها موجود است اغلب ناقص و مفلوط می‌باشد. نسخه<sup>۴</sup> کاملی که آقای لاهوتی<sup>۵</sup> که از خویشاوندان نزدیک حکیم سبزواری است در اختیار این جانب گذاشتند کار را بر حقیر آسان نمود .

۲- از آقای محمود خیابانی نژاد «ناظران» متصدی ماشین‌اینترتایپ که در این فن در ایران کم نظیرند و با کمال سلیقه کاری را که عهده‌دار شدند انجام دادند و حقیر در چاپ این کتاب کوچکترین ناراحتی متحمل نشد بیش از حد امتنان دارم . چاپخانه<sup>۶</sup> دانشگاه و مقامات دانشگاهی باید قدر این کارگر ماهر را بدانند و موجبات تشویق او را همیشه فراهم نمایند .

الحمد لله على بلوغ ما قصدناه و حصول ما اردناه و صلى الله على  
سيدنا و نبينا محمد (ص) واسطة نزول البركات والخيرات  
والصلوة المتواترة على اهل بيته و ورثة علمه لاسيما ابن  
عمه و وصيه الذي ختم به الولاية المخمدية قطب  
الاقطاب ومن عنده أم الكتاب علي بن ابي طالب  
وانا العبد المنتسب الى اهل السعادة  
والولاية سيد جلال الدين الموسوي  
الآشتياني عفى الله تعالى  
عن جرائمه .  
رمضان ١٣٨٦

الشَّوَاهِدُ الرَّبُّوبِيَّةُ

فِي الْمَنَاجِحِ السُّلُوكِيَّةِ

تَأَلَّفَ

مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ صَدِّقِ الدِّينِ الشَّيْخِ

بَا حَواشِي حَكِيمٍ مُحَقِّقِ حَاجِ مَلَاةٍ هَادِي سَبْزَوَارِي

نَعْلَانِي وَبَصِيحِي وَمُقَدِّمِي

سَيِّدِ خَلَالِ الدِّينِ شُتَيْبَانِي

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلَا خَوَانَنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ  
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا  
رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

تقديم بخضرت استاد علامه، مخدوم دانشمند، سیدالشعراء  
و امیر الادباء، جناب آقای سید کریم  
امیری فیروزکوهی ادبیت ظلاله



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تجلّى لقلوب العارفين بأسرار المبدء والمعاد ، وجعل نور معرفته نتيجة ايجاد الـ'روح والـ'جساد فأوحى فى كل سماء أمرها لادارة' انوار متجسّدة بتحرّكات نفوس مجردة يتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ينشأ منها الكائنات ويتزيّن الارض بالحيوان والنبات والجماد و كان الغرض الاصلى منها نشوالاتها وتعميرها بنفوس طاهرة<sup>٢</sup> فخلق الانسان و خلق من بقية طينته ساير الالكوان .

فسبحان من خالق فاطر ما اقدس و اعظمه ، اشكره على نعمه المترادفة وآلائه المتوافرة و اُصلّى على' نبيه و آله المطهرين من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظين فى سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن اوهام الجهالة واستعيز به من مسّ جنود الشياطين فى تحرير هذه المعجالة و بثّ معانيها الى' غير ذويها من الذين لم يتطهروا بواطنهم عن غشّ الجهالات و خبائث الملكات .

اللهم اجعل قبور هذه الالاسرار صدورالاحرار و احرسها عن استراق اسماع

الاشرار المطرودة عن عالم الانوار رب اجعل هذه الكلمات فى روضة من رياض الجنة ولا تجعلها فى حفرة من حفرة النيران .

وبعد فاقول و انا الفقير الحقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازى نوراً لله بصيرته من ' معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين : انى بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتى الى ' عالم المعانى والاسرار و ملازمتى باب حكمة الله مفيض الانوار و طالت المهجرة<sup>٢</sup> عما اكبء عليه طبائع الجمهور والاعراض<sup>٣</sup> بالكلية الى الحق القراح عماء - استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلادوه خلفاً عن سلف اعتماداً على مشافهة الحسن للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفوس .

قد اطلعت على ' مشاهد شريفة الية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل نقيه عرفانية قلما تيسر لآحد الوقوف عليها الا اوحدى من افاضل الحكماء او صوفى صفى القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الاءولين و ان كانوا من الاءساطين و كلت عن ادراكها افهام الاخرين و ان كانوا من المتفطنين .

هى لعمري انوار ملكوتية يتلأأ فى سماء القدس والولاية و ايدى باسطة يكاد تقرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل فى مواضع متفرقة من الكتب والرسائل و كثيراً منها ، ممأ لم يمكننى أن انص عليها خوفاً من الاشتهار و حيفاً عليها من الانتشار فى الاقطار لقصور الطبايع الغير المهذبة عن دركها من الكتابة<sup>٤</sup> والمقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضلال والاضلال .

لما ورد على امرآ مرقلبى و وقعت الى اشارة مشير غيب<sup>٥</sup> باظهار طائفة منها

٢- : طالت مهاجرتى - د ، ط

١- : فى معرفة الدين - د - ط

٣- : النص عليها ، ط - هـ ثم لما ..... ط

٣- : و اعراضى بالكلية ..... د ، ط

٦- : ووقعت اشارة مشير غيبى الى اظهار ..... الخ د، ط، خ، ن، ر

لحكمة خفيّة و بثّ جلة<sup>١</sup> منها مع اشعار ببراهينها الجليّة من غير تطويل في دفع النقوض والاسئلة فامتثلت سمعاً وطاعة<sup>٢</sup> والمأمور معذور و شمّرت عن ساق الجدّ وأوردتها كما رسم لى وعيّن على الجدّ .

فهذه اشارات الى جواهر زاهرة و تنبيهات على<sup>٣</sup> نفايس ثمينة باهرة ترشّحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان و ترسّخت وانعقدت في<sup>٤</sup> اصداف قابلية النفس بالبرهان ثم<sup>٥</sup> استخرجها<sup>٦</sup> غواص القوة الفكرية من قعر بحر الحكمة الى<sup>٧</sup> سواحل البيان باذن الله العزيز المتّان و ثقت الناطقة كلاً<sup>٨</sup> منها بمثقب التدبر والتحقيق، و قوّة التأمل والتدقيق حتى اتسمت بسمة الانتظام واتّصفت بصفة الاتياف و جاءت بحمد الله صالحة لان يكون سبحات يسبح بها المسبّحون في جوامع القدس او قلايد ، تزيّن بها «الحور العين» في مجامع الانس .

فها هي التي اذكرها من اصول<sup>٩</sup> اودعتها في ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد وسميتها «بالشواهد الربوبية في المناهج السلوكية» فرّج الله بها كروب السالكين و يستر لهم سلوك مناهج الحق واليقين ونور<sup>١٠</sup> باسراقها قلوب اهل الجدّ والتحصيل «والله يقول الحق و هو يهدي السبيل» .



١- و بثّ جملة منها آ، ق، ن، د، ط

٢- : ثم استخرجتها ..... د، ط

# المشهد الأول

فيما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة

و فيه : شواهد

الأول : في الوجود و فيه اشراقات الأول في تحقّقه ، الوجود أحقّ الاشياء بالتحقّق لان غيره به يكون متحقّقاً و كأننا في الاعيان وفي الازهان<sup>١</sup> فهو الذي ب ينال كل ذي حق حقيقته، فكيف يكون امراً اعتباريّاً كما يقوله المحجوبون عن شهوده، ولأنّه المفعول بالذات دون المسمّى ' بالماهية كما يظهر انشاء الله .

الثاني : في وجدانه ، الوجود لا يمكن تصويره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصوّر الشيء العيني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حدّ العين الى حدّ الذهن ، فهذا يجري في غير الوجود . و اما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحدّ والبرهان و تفهيم العبارة والبيان .

و اذ ليس له وجود ذهنيّ فليس بكلي و لا جزئي و لا عامّ و لا خاصّ ولا مطلق ولا مقيّد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات وعوارضها

و هو فى ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا ايضاً يحتاج فى تحصيله الى  
 ضمنية قيد فصلى او عرضى<sup>١</sup> مصنف او مشخص .

الثالث : ان شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّى للجزئيات كما اشرنا  
 اليه بل شموله من باب الانبساط والسرّيان على<sup>٢</sup> هياكل الماهيات سرّياناً مجهول التّصور  
 فهو مع كونه امراً شخصيّاً متشخصاً بذاته و مشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات  
 الكلّية مما يجوز القول بانه مختلف الحقايق بحسب الماهيات المتحدّة به كلّ منها  
 بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوى الموجود الاول الذى لا يشوبه ماهية اصلا<sup>٣</sup>  
 لانه صريح الوجود الذى لا اتم<sup>٤</sup> منه و صرف الوجود المتأكد الشديد الذى لا يتناهى  
 قوّته و شدته بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا يحدّه حد ولا يضبطه رسم «ولا  
 يحيطون به<sup>٥</sup> علماً ، و غنت الوجوه للحى القيّوم<sup>٦</sup>» .

### تفريع

فلا تخالف بين ما ذهبنا اليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم  
 والتأخر والتأكد والضعف و بين ما ذهب اليه المشائون اقوام الفيلسوف المقدم من  
 اختلاف حقايقها عند انتفتيش .

الرابع : ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة و ساير الصفات الكمالية  
 للموجود بما هو موجود لكن فى كل شىء موجود بحسبه و سيجىء موعد بيانه .  
 الخامس : ان<sup>٧</sup> بين الوجود والماهية الموجودة به ملازمة عقلية لا صحابة<sup>٨</sup> بحسب

١- سورة طه ٢٠ ، آية ١٠٩

٢- سورة ٢٠ آية ٢١ .

٣- لا بحسب الاتفاق ... د، ط

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء ولا بد<sup>١</sup> ان يكون احدا المتلازمين<sup>٢</sup> تلازما عقليا متحققا بالآخر او هما متحققين جميعا بامر ثالث<sup>٣</sup> موقع الارتباط بينهما والشئ الثانى غير صحيح لان احدهما هو الماهية غير مجعولة ولا موجودة فى نفسها لنفسها كما اقمنا البراهين عليه فى مقامه فيبقى<sup>٤</sup> الشئ الاول . ثم لا يجوز أن يكون الماهية مقتضية للوجود و الـ<sup>٥</sup> لكانت<sup>٦</sup> قبل الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان المتقدم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى انه مؤثر فى الماهية لكونها غير مجعولة كما مر<sup>٧</sup> بل بمعنى ان الوجود هو الاصل فى التحقق والماهية تبع له كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل<sup>٨</sup> للشخص والشبح لذى الشبح من غير تأثير و تأثر فيكون الوجود موجودا فى نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد .

السادس : ان الوجود فى ذاته ليس بجوهر ولا عرض لان كلاهما عنوان لماهية كلية و قد دريت ان الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاءه و لو كان تحت الجوهر الذى جنسوه او تحت معنى جنسى<sup>٩</sup> من الاعراض لكان مفتقرا الى<sup>١٠</sup> ما يحصله وجودا كالفصل و ما يجرى مجراه من ساير المحصلات للوجود فلم يكن الوجود وجودا هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر و وجود العرض عرض كذلك .

١- : لا بد ان يكون احدا المتلازمين ملازما عقليا متحققا.... دط هكذا وجدنا فى اكثر النسخ المخطوطة .

٢- : او هما جميعا متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . الخ - دط

٣- : فبقى الشئ الاول ، خ ، ن ، ر ، م ، - والا لكان ...

## شروق نور ليزهوق ظلمة

و اذ قد استنار بيت قلبك بشروق نور العرفان من افق البرهان وتيقنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمة كل وهم ولا تبال بما وجدته في كلام بعضهم<sup>١</sup> حيث قال: «ان الوجود عرض محتجاً بان الوجود المعلوم له موضوع وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الى الانسان و وجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشيء في مكان ثم يعرض له الاضافة من خارج . انتهى<sup>١</sup>»

فان ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالاغراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد في الاعيان و كذا في الازهان فلا قابلية ولا مقبولة<sup>٢</sup> و الا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشيء على نفسه و كون الوجود قبل الوجود<sup>٢</sup> و غير ذلك [من المفاسد] الا ان للعقل ان يلاحظ في الموجود معنيين ماهية<sup>٢</sup> و وجوداً فاذا حلل العقل الموجود العيني أو الذهنى الى امرين فهما بالمادة والصورة اشبه منهما بالموضوع والعرض وكيفية هذا الا تصاف والقابلية ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لانه نحو وجود ايضاً فيصنفها بالوجود الذى هى به موجودة ، فهذه الملاحظة ايضاً يصحح قاعدة الفرعية من حيث انها تجريد<sup>٢</sup> و تخليط معاً لائها تخلية القابل عن

١- هو بهمنيار صاحب التحصيل «منه» دام ظله كلا في النسخة المكتوبة في حياة المصنف «رضى الله

تعالى عنه» دط والنسخة المكتوبة في سنة : ١١٩٦ .

٢- : و كون الوجود قبله [اي الوجود] دط

٢- من انها تجريد ... الخ دط

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هي بعينها نحو من الوجود فيكون متأحدة معه فانظر ما شمل انبساط نور الوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفسي اثباته .

### لُـمعةٌ تَفْرِيعِيَّةٌ

قد بزغ الامر و ظهر ان وجود الاشياء نفس موجوديَّتها لا كحال البياض والجسم فكما انه فرق بين كَـنُونِ الشئ في المكان او في الزمان و بين كَـوْنِ الحال كالعرض والصورة في محل كالموضوع والمادة لان في الاول وجوداً للشئ في نفسه ووجوداً آخر له في غيره و في الثاني وجود للشئ في نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كَـوْنِ الشئ في شئ و بين كَـوْنِ نفس الشئ لا كَـنُونِ شئ فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كَـوْنِ الاشياء لا كَـوْنِ غيرها فيها اولها .

السَّابِعُ : في ان الامتياز بين الوجودات بماذا ؟ الموجود قد مر انه متشخص بذاته متطوراً بطواره و درجاته فتخصَّص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال والنقص او بالغنى والفقر و اما بعوارض ماديَّة ان وقع في المواد ، و هي لوازم الشخص المادي و علاماته ، فوقع كل وجود في مقام من المقامات مقوم له ، فالتقدم والتأخر كانهما مقومان للوجودات التي هي فوق الاكوان والحركات ، و كل وجود واقع في مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع في المواد والاستعدادات فكونه واقفاً في تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقاءه في نفسه و اما الوجودات الماديَّة



فكذلك الا انها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .

الثامن : فى تحقيق اتّصاف الماهية بالوجود . قد اضطربت افهام المتأخرين فى اتّصافها به و صارت اذهانهم بليدة عن تصوّره من جهة ان ثبوت شىء لشىء فرع على ' ثبوت ذلك الشىء فى نفسه فيلزم على ' تقدير هذا الاتّصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارةً انكروا قاعدة الفرعية و بدّلوها بالاستلزام و تارةً خصّصوها بماوراء الوجود من الصفات . و تارةً جعلوا مناط الوجوديّة اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود المشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره و كذا الحكم فى كل مشتق عند القائل بهذا ! و لم يَحَقِّقْ احد منهم كنه الامر فى هذا المقام من ان ' الوجود كما مرّ نفس موجودية الماهية لا موجوديّة شىء غيره لها كسائر الاعراض حتى لزم ان يكون اتّصاف الماهية به فرع تحققها فى نفسها فالقاعدة على ' عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا الكلية العقلية ، كما قد يحتاج اليه فى - الاحكام النقليّة عند تعارض الادلّة .

و هذا الذى اظهرناه اثمًا جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها و اما على ' طريقتنا فلا حاجة اليه اذ لا اتّصاف لها به ولا عروض له عليها بل انما الموجود فى الاعدان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و اما المسمى بالماهيّة فهى امر " متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية للحقيقة <sup>١</sup> كما اوضحناه فى مسفوراتنا مستقصى .

## تأييد "تنبيهي"

و مما يؤيد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود في الهيئة البسيطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض المحققين<sup>١</sup>. قول الشيخ الرئيس في بعض كتبه: «فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض في الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم.» انتهى<sup>٢</sup>. ، فان معناه انه : لا بد في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود على<sup>٣</sup> شئ من ان يكون للمحمول معنى في نفسه وله وجود عند الموضوع و ان كان وجوده في نفسه عين وجوده عند الموضوع .

فهيهنا امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول و وجود رابطي بينهما واما في مثل قولنا الجسم موجود فيكفي هيهنا الجسم والوجود من غير حاجة الى ثالث . وقال ايضا في التعليقات: «وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفا لهاجتها الى الوجود حتى يصير موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال: ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير . انتهى<sup>٤</sup>»

ولا يخفى<sup>٥</sup> ان هذا الكلام والذي نقلنا قتييله نصّان على<sup>٦</sup> ان للوجود كوناً في-

١- و هو السيد المحقق الداماد و قد صرح بهذا في القبات «طبع ط ١٣١٤ هـ. ق القبر الثاني ص ٦٦»  
 ٢٧ وقد نقلنا كلامه و حققناه في حواشينا. قوله «قده» : «كما قد صرح به بعض المحققين»  
 هذه العبارة ليست في اكثر النسخ المخطوطة .

الواقع الا ان كينونيته ليس بامر زائد عليه كما في الاعراض و لا يفتقر ايضاً في قوامه  
الى ما يسمونه موضوعاً و هو الماهية الموجودة به اذ ليس لها وجود آخر به يكون  
متقدمة عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض فمن باب التوسع في اعتبار  
العقل .

و اما ما قاله بعض المحققين<sup>١</sup> «ان الوجود متقدم على الماهية في الخارج ومتأخر  
عنها في العقل» فمراده ما مرت الاشارة اليه من ان الوجود في الخارج اصل صادر عن  
الفاعل والماهية تبع له و في الذهن للعقل ان يعتبر الماهية مجردة عن انضمامها  
بالوجود ثم يصفها به .

التاسع : في الاشارة الى حل الاشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً  
في الاعدان .

ان للقائلين باعتبارية الوجود و كونه من المعقولات الثانية<sup>٢</sup> والاعتبارات الذهنية  
حججاً قوية<sup>٣</sup> سيئاً ما ذكره الشيخ الاشراقي في حكمة الاشراق<sup>٢</sup> والتلويحات والمطارحات  
فانها عسير الدفع دقيق المسلك و قد هدانا الله سبحانه الى كنه الامر و تورق قلبنا<sup>٣</sup>  
بشهود الحق في هذا المقام و يسر لنا بالهامه و تسديده دفع هذه الشكوك كلها وقمع  
ظلمات هذه الوسوس والاهوام برمتها «فالحمد لله الذي هدينا لهذا و ما كنا لنهتدي  
لولا ان هدينا الله» و من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى اوائل سفرنا الاول من اسفار

١- والقائل هو الشارح المحقق لمقاصد الاشارات «قدس الله اسراره» في شرحه على الاشارات «طبع ط  
١٢٧١ هـ ق الجزء الثالث ، ص ٢٤٥» .

٢- راجع شرح حكمة الاشراق الطبعة الحجرية - ط ١٣١٥ هـ ق ص ١٨٢ ، الى ص ٢٠٦

٣- نور قلبنا .... د،ط

الاربعة وفيه كفاية لطالب الهداية<sup>١</sup> . والحق ان الجهل بمسئله الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان بالوجود يُعرف كل شيء وهو اول كل تصور و اعرف من كل متصور<sup>٢</sup> فاذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل الا بالكشف والشهود كما مر<sup>٣</sup> ، ولهذا قيل : «من لا كشف له لا علم له» .

ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حججاً كثيرة<sup>٤</sup> في التلويحات<sup>٥</sup> على ان الوجود اعتباري لا صورة ولا حقيقة له في الاعيان صرّح في اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية وما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية و هل هذا الاتناقض صريح وقع منه ؟

### الإشراق العاشر

ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يعرض اولاء وبالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى<sup>١</sup> ان يصير طبعياً او تعليمياً كما في ساير العلوم فان مطالبها محمولات لا يعرض للموجود المطلق الابد ان يصير امراً خاصاً من باب الحركات والمتحركات او من باب المقادير المتصلات والمنفصلات .

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص في العلوم الجزئية التي هي تحت العلم الطبيعي والتعليمي بل زيد عليه فيها مخصصات اخرى<sup>٢</sup> غير كونه ذاتية مطلقة او

١- و قد عبر «قده» عن كتابه الكبير تارة «بالاسفار الاربعة» و تارة «بالحكمة المتعالية» لان له مقام اجمال المسمى بالحكمة المتعالية و مقام تفصيل مسمى بالاسفار الاربعة . هكذا سمعت من استاذنا الاعظم سيد اكابر الحكماء آقا ميرزا ابوالحسن قزويني «ادبمت ظلالة» بعض اوقات استفادتي منه .

٢- : واعرف من كل متصور غيره ... الخ دط ٣- و قد ذكر جميع الأدلة التي ذكرها في المطارحات

٤- : بمخصصات اخرى ... دط

في الحكمة الاشراق

ذاكية مطلقه- كمباحث الامزجة- لانواع تراكيب العنصريات وكمباحث اقسام الاصوات وتأليفاتها ونغماتها وكمباحث احكام حركات الكواكب و ما يتفرع على ' نسب انظار النجوم وقراناتها واتصالاتها الى غير ذلك من العلوم الجزئية الباحث<sup>١</sup> عن احوال الموجودات التي تضاعفت عليها التنزلات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعي والتعليمي ايضا .

ولان الوجود بما هو وجود مستغن عن الاثبات والتحديد حتى يلزم الافتقار الى علم سابق يكون هناك<sup>٢</sup> من المطالب و ههنا من المبادئ المسلّمة فالموضوع الاول للحكمة الالهية هو الموجود «بما هو موجود» لا الوجود الواجبى كما ظن لاثه من المطالب فى هذا العلم فاما<sup>٣</sup> مسائله و مطالبه فاثبات جميع الحقايق الوجودية من وجود البارى جلّ اسمه و وحدانيته و اسمائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه و رسله و اثبات الدار الآخرة و كيفية نشوها عن النفوس ، فالحكيم الالهى هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله و ملكوته الاعلى<sup>٤</sup> والاسفل و كتبه العرشية واللوحيه و قضاؤه و قدره و اهل سفارته و رسالته و برجوع كل شىء اليه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الارضُ غير الارض» و الى<sup>٥</sup> هذه العلوم الربويّة اشار فى قوله تعالى : «آمن الرسول بما أنزل اليه الآية» ومن مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكم والكيف وغيرها و هى له كالانواع .

و منها اثبات الامور العامة و هى له كالعوارض الخاصّة مثل الواحد والكثير

١- : الباحثة عن احوال الموجودات التى ... الخ كذا وجد فى بعض النسخ الموجودة عندنا .

٢- : هذان من المطالب ..... .

٣- : و اما مسائله و مطالبه .. الخ

٤- سورة ابراهيم ١٤ آية ٤٩ : «يوم تبدل الارض غير الارض والسموات و برزوا لله الواحد القهار» .

٥- البقرة ٢٨٥ سورة ١ .

والقوة والفعل والكلى والجزئى والنعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر .  
و من مطالب هذه الحكمة اثبات مبادئ القصوى الاربع للموجودات اى الفاعل  
والغاية والمادة والصورة .

### اظلام وَهْمٍ وِ اشراق عَقْل

ربما يتوهم متوهم : ان الوجود اذا كان موضوعاً للحكمة الالهية لم يمكن اثبات  
مبادئ الموجودات فيه لان المطلوب فى كل علم لواحق موضوعه لا مبادئه . فيجاء  
عنه : ان النظر فى مبادئ الوجود ايضاً نظر فى لواحقه اذ الوجود بما هو وجود او موجود  
ليس متقوماً بكونه مبدء ولا ايضاً بما هو هو مفتقر الى مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء  
من عوارضه الذاتية التى يلحقه لحقوقاً اولياً اذ لا شئ اعم منه حتى يعرض له اولا هذا  
المعنى ولا آتاه فى عروض هذا المعنى له يفترق الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .

و ههنا سرٌّ عرشى : و هو ان طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عمومية ليست  
كوحدة الاشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق ، فيجوز ان  
يكون المتقدم عليه من اللواحق المتأخرة عنه بل الوجود المطلق بذاته متقدم و متأخر  
و سابق و لاحق و بهذا التنوير يزاح ظلمة الاشكال و ينكشف جلية الحال ولا يحتاج  
الى ما اعتذر عنه الشيخ اخيراً فى الشفاء : « بان المبدء ليس مبدءً للموجود كله و الا  
لكان مبدء لنفسه بل الموجود كله مبدء له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو  
مبدء لبعض الموجود انتهى »<sup>٢</sup> بل لقائل ان يقول : اذا كان مبدء لبعض الموجود يصدق

١- الهيات الشفاء طبعة الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢٨١ .

٢- قال الشيخ بعد هذه العبارة : « فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقاً بل انما يبحث عن  
مبادئ بعض ما فيه كساير العلوم الجزئية .... الخ »

عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود والمبدء ايضاً و ان كان موجوداً مقيّداً فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود لان المطلق صادق على الفرد المقيد لست اقول : صادق عليه بوصف الاطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك .

ثم العجب من المحقق لمقاصد الاشارات كيف ذكر في شرح قول الشيخ النمط الرابع في الوجود و علله : « ان الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له ، و على الوجود<sup>٢</sup> المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزء منها بل انما يكون عارضاً لها فاذن هو معلول مستند الى علة و لذلك قال الشيخ : « في الوجود و علله » .

اقول : ليت شعري ما الباعث له على هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما في - الشفاء في مثل هذا الموضع ثم هب ان الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ في هذا النمط من علل الوجود هي العلل الاربع الفاعلية والغائية والمادية والصورية - وليس للوجود العام البديهي حاجة الى مثل هذه المبادئ بل الوجه كما مر . فكما ان الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الى ' فاعل و غاية ومادة وصورة والكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هو هو لا الامر اعم ولا الامر اخص كما علمت فيكون من المطالب التي يبحث عنها في الحكمة الالهية و علم ما قبل الطبيعة فالوجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادئ موضوعه من اقسامه وافراده يكون حرياً بان يكون البحث عن اثبات مبادئ موضوعه فيه ولو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع في الحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك لكان الواجب ان يبحث في العلم الطبيعي عن احوالها لكنّه ليس كذلك و لذلك يجب ان يبحث عن احوال مبادئه في العلم الذي هو فوق الطبيعة .

## الإشراق الحادى عشر

فى تعريف الأمور العامة المبحوث عنها فى احدى الفلسفتين الالهيتين  
والإشارة الى اضطراب كلام المتأخرين فى تعريفها

قد مر ان البحث فى الفلسفة الاولى والحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود فضرِب منها ذوات مجردة عن المواد بالكلية والحكمة الباحثة عنها سُمي باثولوجيا فى لغة «يونان» اى العلم الربوبى ، و ضرب منها معان ومفهومات كَلِيَّة لا يأبى عن شمولها للطبائع المادية لا بما هى مادية ، بل حيث هى موجودات مطلقا ، فلا حُرَى ان يعرف الامور العامة بانها صفات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الوجود فى عروضها الى ان يصير طبيعياً او رياضياً وبالجملة امراً متخصص الاستعداد لعروض شىء منها فتأمل فى ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم فى تفسير الامر العام ففسروه تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود عنوابه الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل وكذا الكيف وتارة بما يشمل الوجودات كلها او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالا مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وشموله الاحوال المختصة زادوا قيذاً آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى .

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بانه : ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التصاد



والتضاييف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالوجوب والامكان ليسا كذلك اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى لا يتعلق به غرض علمي و ان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية .  
ثم ارتكبوا في دفع الاشكالات تمحلات شديدة .

منها : ان الامور العامة هي المشتقات و ما في حكمها .  
و منها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد متعلق<sup>١</sup> بالطرفين غرض علمي ، و تلك الاحوال اما امور متكررة و اما غير متعلق بطرفيها غرض علمي ، كقبول الخرق والالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .  
و منها : ان المقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض و بين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك مما يؤدى ذكرها الى تضييع الوقت .

### شبهة<sup>٢</sup> و حل<sup>٣</sup>

و مثل هذا التحير والاشتباه وقع لهم في موضوعات ساير العلوم . بيانه : ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته او الامر مساوية<sup>٢</sup> .

فاشكل عليهم الامر لما رأوا انه : قد يبحث في العلوم عن الاحوال التى يختص<sup>٤</sup> ببعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعه ، ولم يتدبروا القول ليعلموا أن جميع هذه الاحوال مما يعرض لذات الموضوع بالمعنى الذى قرره الحكماء كما سيأتى فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤسا العلم فى اقوالهم و احكامهم

١- يتعلق .... د،ط

٢- او الامر يساويه ... د،ط

و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق التردد الى غير ذلك من - الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم .

ثم لم يفتنوا بأن الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس و اخصيته عن الجنس لا ينافى عروضه لذاته من حيث هو هو ، ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة - للانواع ، قد يكون أعراضاً اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك و ان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولى .

نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخص و كان ذلك الشئ مفتقراً في حقوقه الى ان يصير نوعاً متهيئاً الاستعداد لقبوله فليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ و غيره <sup>١</sup> .

و ما اظهر لك ان كنت فطنا ان لحق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحاء للحظ مثلاً ليس ممّا يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل التخصيص انما يحصل له بها لا قبلها <sup>٢</sup> فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية و من عدم التفتن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا <sup>٣</sup> بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره لما صرّحوا : بان اللاحق لشئ لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجاً في حقوقه به الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع انهم مثلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحاء المنوعين للخط .

و لست ادري اى تناقض فى ذلك سوى انهم لما توهّموا ان الاخص من الشئ

١- و قد ذكر الشيخ هذه المسألة فى اوائل الهيات الشفا و قد شرحها المصنف فى تعليقاته المباركة على الشفا بما لا مزيد عليه .

٢- لان هذا التخصيص فاعلى لا قابلى .

٣- و منهم المحقق الدوانى فى حواشى التجريد والسيد السند وابنه غياث اعظم العلما

لا يكون عرضاً أو ليّاً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اوليّاً للخط بل العرض الاولّي له هو المفهوم المردّد بينهما .

## الاشراق الثاني عشر

فى الاشارة الى المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهيّة حق وجودها الخارجى ان لا يكون فى موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .

والمقولات هى الاجناس العالیه للموجودات و هى عشرة : الجوهر والكم والكيف والايين والوضع ومتى و ان يفعل و ان ينفعل والملك والاضافة .

و اعلم ان كليات الجواهر جواهر بمعنى ان مفهوم الجوهر مأخوذ فى ماهيّاتها و ان الجوهر لا ضده له بوجه و انه المقصود بالاشارة الحسيّة والعقليّة و قابل للاضداد بل للاشتداد .

ولا يجوز ان يكون شىء واحد بحسب وجود واحد جوهرًا و عرضاً .  
والجوهر ينقسم الى حالّ و محلّ و مركب و مفارق عنهما ذاتا او فعلا و هى العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعيّة فى الاشارة واللزوم فى الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف العرشى له كون الشىء بحيث يكون وجوده فى نفسه وجوده لغيره، فالموضوع من جملة المشخصات والجسم جوهر له ابعاد متصلة وهو مركب من الهيولى والصورة لاستحالة الجزء بدلايل الطبيعيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال ، و ليس تمامها به لقبوله الانفصال فالانصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بامرّين : قوّة و فعل . و هما متلازمان فى الوجود لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى و ليستا كالمتضايّفين

و لكلٍ منهما حاجة الى الاخرى<sup>١</sup> اما الهيولى ففى الوجود لكونها بالقوة<sup>٢</sup> واما الصورة ففى البقاء و تعاقب الاشخاص لقبولها الحدوث والزوال بطريان الاتصال والانفصال ولو بالامكان الوقوعى فهى مقيم ثالث يقيم كلاهما بالاخرى<sup>٣</sup> بوجه غير دابر .

فالصورة بوحدته العمومية مع شريك مفارق تقيم الهيولى<sup>٤</sup> والهيولى<sup>٥</sup> بتشخصها المستمرة بصورة<sup>٦</sup> ما تقبل تشخص كل صورة<sup>٧</sup> و للجسم صورة<sup>٨</sup> اخرى<sup>٩</sup> يصير بها نوعا طبيعياً اقمنالبراهين على وجودها والذب عنها فى كتابنا الكبير ، وماعدالجوهر من عوالى الاجناس اعراض يتبدل هى من فردها او من نوعها او جنسها على محل والحقيقة كما هى غير متغير فيها جواب «ما هو» فالشمعة يتغير لونها و شكلها و ابعادها و «هى هى» ومجموع الاعراض عرض .

والكم ينقسم الى متصل قار هو الجسم والسطح والخط و غير قار<sup>١٠</sup> هو الزمان والى منفصل هو العدد و يشملها قبول القسمة والمساواة و عدمها بالعد<sup>١١</sup> والتطبيق<sup>١٢</sup> بالفعل او بالقوة<sup>١٣</sup> بامكان وجود العادة .

والكميات لا ضد<sup>١٤</sup> لها اذ ثلاثة المتصلات يجتمع والزمان لا يتعاقبها على موضوعا لان موضوعه الحركة . واما العدد فكل نوع اقل موجود فى الاكثر فلا تضاد والزوج والفرد ليسا بضدين لان احدهما عدى .

والكيف و هو الذى يعقل هيئة قارة بلا قسمه<sup>١٥</sup> و نسبة<sup>١٦</sup> و قد يتضاد<sup>١٧</sup> ويشتد<sup>١٨</sup> واقسامه اربعة اجناس لان غير المختص منها بالكم اما كمالات او استعدادات والاولى اما محسوسة<sup>١٩</sup> او غيرها .

١- و قد ذكر مصنف هذا الكتاب هذه المسألة فى مواضع مختلفة من كتبه و ذكرها على سبيل التفصيل فى تعليقاته على الشفا «طبعة» الحجرية ط ١٣٠٣ هـ. ق ص ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، والاسفار الاربعة مباحث الجواهر والاعراض «الطبعة الحجرية» ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٤ الى ١٤٥

٢- فى بعض النسخ الغير المطبوعة : بالعد<sup>٢٠</sup> والتطبيق بالفعل ... الخ

و اولى الاوليين منها الثابتة و يسمى انفعاليّة .

و منها غير الثابتة و يسمى انفعالات .

و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غير الثابتة <sup>١</sup> و يسمى حالات وهما المختصّة بذوات الاءنفس والاءستعدادات .

منها مالتأبى والامتناع كالصلابة والمصحاحية لا الصحة و يسمى قوة طبيعيّة، سواء كانت فى المحسوس او فى غيره .

ومنها ما للقبول كاللّين والمراضيّة لا المرض وتسمى لاقوّة طبيعيّة فى القسمين . اما المحسوسات فهى مدركات الحواس الخمس فللمس الكيفيّات الاربعة الاول واللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والجفاف والبكّة والثقل والخفة وللبصر الضوء واللّون اولاء ثم غيرها .

و للسمع الاصوات والحروف و عوارضها و للذوق تسعة حاصله من فعل الثلاث فى مثلها ، ولا اسماء لانواع المشمومات .

واما المختصّة بالكميات فبالمتصلة كالاستقامه والاستدارة والشكل والزاوية منها عند الطبيعّيين ، وبالمنفصلة كالزوجيّة والفرديّة .

واما النفسانية فمثل العلم والقدرة والخلق واللذة والفرح .

والاين هو نسبة الجسم الى مكانه .

والجدة هى نسبة التملك .

والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجة عنه .

والاضافة هى نسبة متكررة من الجانبين معاً و يجب فيهما التكافؤ فى العدد و هى

عارضة لجميع الموجودات شيئاً ما هو مبدء الكل <sup>٢</sup> ، وان يفعل هو التأثير التدريجى، وان

١- غير ثابتة مهل، ن، ه - دط

ينفعل هو التأثير التدريجي .

و متى هو نسبة الحركة او المتحرك الى الزمان و وقوع الحركة فى الثلاثة الاخيرة يستلزم وقوع التدريجى فى الدفعى ، لان معنى الحركة فى مقوله ان يكون للمتحرّك فى كل آن من آتاتِ زمان حركته فرد آخر من افرادها، والبسيط، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام فى الشدة والضعف طويل .

## الشاهد الثانى

فى اثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذّهنى  
وفيه اشراقات

الاشراق الاول :

فى الاشارة الى نشأت الوجود

اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية<sup>١</sup> مثلاً مفهوم واحد ومعنى<sup>٢</sup> فارد يوجد تارة<sup>٣</sup> مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة كالقول الفعّالة على مراتبها ويوجد تارة<sup>٤</sup> اخرى<sup>٥</sup> مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلات عن المضادات متحرّكاً وساكناً ، كائناً و فاسداً كالصور النوعية و النفوس المنفعلة على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجوداً غير هذين<sup>٦</sup> متوسطاً بين عالمين كالصور التى توهمها الانسان .

الاشراق الثانى :

فى الاشارة الى الوجود الذّهنى

قالوا : « انا نتصور اموراً غير موجودة فى الاعيان و نحكم عليها احكاماً ثبوتية

٢- توجد طوراً آخر غير هذين ، ط

١- فى بعض النسخ: الجوهر مثلاً مفهوم واحد.....

واقعية ، والحكم على الشيء لا يُمْكِن الا بعد وجوده و اذ ليست في الاعدان فهي في الازهان».

هذا اصل الدليل المشهور من القوم ثم اوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل الله قداهتدينا الى اصول كشيئة ارتفعت بها ساير الاشكالات في هذا المقام وزالت باشرافها ظلمات تلك الاوهام .

الاشراق الثالث : في الاشارة الى اصل يرتفع به كثير من الشبهة الواردة على الوجود الذهني ، و هو : ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة<sup>١</sup> ، والمانع من التأثير العيني غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعداد ، والملكات لصحبة المادة و علايقها ، و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه احكام الوجوب والتجرد والغنى يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هو الفاعل في عرف الالهيين .

واما الفاعل في اصطلاح الطبيعيين فكل مبدء حركة ولو على سبيل الاعداد كالبناء في بناءه والنجار في نجره وهما بالقابل اشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و انما فاعليتهما الشبيهة بالفاعلية الحقيقية ما ينشأانه في باطنهما من تصوير البيت والسرير وامثالهما فالنفس خلقت وابدعت مثالا للبارى جل اسم ذاتا و صفة و فعلا مع . التفاوت بين المثال والحقيقة فللنفس في ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتملة على امثلة الجواهر والاعراض المجردة والمادية و اصناف الاجسام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة و ساير الخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم .

١- في بعض النسخ : و عالم القدرة والقوة .

الحضورى والشهود الاشراقى لا بعلم آخر حصولى والناس لفى غفلة- و ذهول عن عالم القلب و عجائب فطرة الانسان و عالم ملكوته لاهتمامهم بمشاهدة- المحسوسات والاعراض الحسية- الحيوانية- و نسيانهم امر الآخرة والرجوع الى الله و عرفانه «نَسُوا اللَّهَ<sup>١</sup> فَنَسِيَهُمْ<sup>٢</sup> انْفُسَهُمْ<sup>٣</sup>» فاذن وجود صور الاشياء للنفس و ظهورها على هذا النحو الذى لا يظهر اثرها فى الحس الظاهر غالباً يقال له<sup>٤</sup> الوجود الذهنى والظهور المثلّى . فاحفظ؛ بهذاكى ينفعك فى دفع الاشكالات الواردة- فى حصول الاشياء فى- النفس من لزوم صيرورة النفس عند تصور الحركة والحرارة والبرودة والكثرة- والكفر متحركة- حارة- ، باردة- ، كثيرة- ، كافرة- و كذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب والايجاب والمتضادّين كالسواد والبياض فى موضوع<sup>٥</sup> واحد و كلما هو من هذا القبيل .

#### الاشراق الرابع

فى الاشارة الى 'مسلك آخر فى اثبات الوجود الذهنى

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة- تعيّناتها الشخصية<sup>١</sup> او تحصلاتها- الفصلية معنى واحداً نوعياً او جنسياً بحيث تصح ان يحمل على تلك الافراد بهو هو فهذا المعنى الواحد المشترك فيه يتمتع ان يوجد فى الخارج واحداً مشتركاً فيه لاستحالة ان يتّصف امر واحد بصفات متضادة- هى التعيّنات المتخالفة- و لوازمها المتنافية فوجوده فى عالم الحس ليس الاعلى نعت الكثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنى

١- : سورة التوبة ٩ آية ٦٨ : نسوا الله فنسيهم ان المنافقون هم الفاسقون .

٢- سورة المجادلة آية ٢٠ فانساهم آية ذكر الله اولئك حزب الشيطان ..... الخ .

٣- : يقال لها [الصورة] الوجود الذهنى - دط

٤- فاحفظ بهذا ..... دط ٥- فى اكثر النسخ : فى موضع واحد

٦- فى بعض النسخ : ان نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعيّناتها الشخصية ...



وحدانيًا محتملاً لان يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولا عليها متحداتها بحيث يسع وجودها العقلي<sup>١</sup> وجوداتها الحسيّة الجزئية فوجوده من هذه الجهة ليس فى عالم الحس والجهة<sup>٢</sup> والا اختص بمكان او مكانى و يخلو عنه، غيره فمن هذا السبيل اصعد ايها - السالك من هذه المرحلة السفلى ' بخطوة واحدة الى ' مرحلة ' اخرى ' اقرب الى ' مقصودك الاصلى و معبودك الا'على ' «انشاء الله تعالى» .

### وهم و كشف

و لعلك تقول : ان الثابت المحقق عند العلماء المحققين ، ان الاجناس والانواع و ساير الطبايع الكليه لها وجود فى وعاء وجودات اشخاصها اذ هى متحدة الوجود مع الاشخاص فى الوجود الخارجى ، فلم يلزم لها سوى هذا الوجود المكشوف لكل احد وجود<sup>٣</sup> .

فاعلم ان فى الكلام خلطاً يوجب الغلط وقد وقع فيه كثير من المتكاسين للاشتباه الواقع ههنا من جهة وضع الكلى موضع الطبيعة لا بشرط شئ؛ وتحقيق الامر فيه مرجوع الى مباحث الماهية ، والفرق بين اعتباراتها ولو كانت الماهية مع صفة الكليّة والعموم موجودة فى هذا العالم يلزم منه محالات كثيرة واما - الموجودة فى العقل فحيث يكون لها وجود ارفع من هذا الوجود الحسى المشار اليه ولها وحدة ارفع من هذه الوحدات الوضعيّة والمقداريّة فوحدتها العقلية تجامع، كثرة الحسيّة<sup>٣</sup> ولا تناقضها والتناقض انما يتصور بين وحدة و كثرة من جنسها يكون حاصلة من تكرر تلك الوحدة .

٢- فى بعض النسخ «سوى هذا الوجود المكشوف لكل

١- وجوده العقلى - د،ط

٣- تجامع الكثرات الحسية . د،ط

احد، من دون لفظ وجود . و هو صحيح ايضاً

## الاشراق الخامس

فى اصل آخر يندفع به بعض الاشكالات .

ثمَّ يجب عليك ان تعلم : ان الوحدة المعتبرة فى موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هى الوحدة الجسمانية الوضعية دون العقلية والاء ، لا وجب عند تعقلنا شيئاً واحداً متصفاً بامرین متقابلین التقابل المستحيل و ليس كذلك ، و هذا التخصيص الذى اصطناه و ان كان امراً غير مشهور ولا منصوباً عليه فى كلام اكابر الحكماء والمنطقيين ، لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء اهل الكشف والشهود ويؤدى الى التعمق فى المقاصد العالية كما سينكشف لك ان كنت من اهله فى تحقيق<sup>٢</sup> المثل الافلاطونية و بعض الاستبصارات انشاء الله .

## الاشراق السادس :

فى اصل آخر نافع جداً .

ان الحمل والاتحاد بين الشئین قد يكون ذاتياً اولياً مبناه : الاتحاد بينهما فى المفهوم والعنوان و قد يكون عرضياً متعارفاً معناه : الاتحاد بينهما فى الوجود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهوماً كلياً كما فى القضايا الطبيعية او يكون افراداً كما فى القضايا المتعارفة و هى اعم من ان يكون المحمول ذاتياً للموضوع او عرضياً فالحمل فى احدهما بالذات و فى الآخر بالعرض

ثمَّ انه قد يصدق معنى على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئى والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشىء واجتماع النقيضين وشريك

١- : جسماً واحداً - د،ط

٢- فى بعض النسخ: فى المثل الافلاطونية .

البارى و عدم العدم و اشباهها بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهوى و نظايرها . و لهذا اعتبروا فى شرايط التناقض وحدة اخرى من جملة الوحدات و هى وحدة الحمل فان كلاً من المذكورات يصدق على نفسه و يكذب عنها لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر ، فبهذا الاصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل .

### الاشراق السابع :

فى الهداية الى طريق دفع الشبهات من هذا الاصل .

و هو : ان ما يستدعيه دلائل اثبات الوجود الذهنى للاشياء ليس الا ان للاشياء حصولا عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و الا لكان الوجود الذهنى بعينه وجوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا «خلف» .

فاذا مؤدى الدلائل حضور معانى الاشياء فى اذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لا فردة والحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما ان مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و ليس فرداً لنفسه و الا لكان مركباً من الجوهر و شئ آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهرأ مطلقاً بل لا بد ان يكون جوهرأ باحد الحملين ، عرضاً بالآخر فكذا الحال فى تصورنا الحيوان المطلق والانسان المطلق و غيرها من الحقائق فالحيوان حيوان باحد الوجهين و ليس بحيوان من الوجه الآخر والكاتب كاتب من احد الوجهين و غير كاتب من الوجه الآخر .

فاجعل هذه القاعده مقياساً فى تعقل اى مفهوم يحصل من الموجودات العينية فى ذهنك و من ارتكب القول بانه عند تصورنا الانسان يحصل فى ذهننا جسم ذونمو و اغتداء و حركة ارادية و ادراكات جزئية و كليه بمعنى انه يصدق عليه هذه المعانى و يحمل

١- فى بعض النسخ «فلم يكن ما فرضناه جوهرأ مطلقاً جوهرأ مطلقاً» والظاهر ان لفظ الجوهر بعد مطلقاً سقط عن الناسخ .

حملاً شائعاً صناعياً، فقد فارق بديهته العقل .

#### الاشراق الثامن :

فى التخلص عن لزوم كون شىء واحد جوهرأ وكيفأ عند تعقلنا الانواع الجوهرية و ذلك لاختلاف نحوى الحمل<sup>١</sup> فيه فان صورة الانسان فى العقل انسان ذهنى و كيفية نفسانية ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجوهر و ذاته كما فعله بعض الفضلاء<sup>٢</sup> .

ولا يصح القول بان صور الجواهر فى الذهن مما يصدق عليها مفهوم الجوهر بمعنى انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف و هذا الوجود الذى لها فى النفس هو ايضا وجود خارجى اذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس الا فى موضوع بل صورة الجوهر فى النفس ماهية جوهر و هى فى نفسها فرد من مقولة الكيف .

والسر فى ذلك ان كل ماهية او معنى لشيء فهو تابع لنحو من الوجود يخصه و يترتب عليه آثاره المخصوصة و ماهية الجوهر ماهية امر وجوده لا فى الموضوع فكل وجود ليس فى موضوع تصدق عليه ماهية الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر المتحدة فى الذهن بوجود قائم بموضوع الذهن معنى الجوهرية بالحمل الشائع اذ ليست هى فى هذا الوجود بصفه ينتزع منها العقل معنى الجوهرية بل هى بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الاولى و هذا و ان كان امراً غريباً حيث ان مفهوم المستغنى عن الموضوع لا يكون مستغنياً عنه الا ان الفحص

١- نوعى الحمل - د،ط

٢- وهو المحقق الدوانى ملاجلال .

والبرهان اوجباه<sup>١</sup> .

### ١ / تفريع "تحصيلي"

فالطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها<sup>٢</sup> لا يدخل تحت مقولة من المقولات  
و من حيث وجودها في النفس تدخل تحت مقولة الكيف .

### شك<sup>٣</sup> و تحصيل

فان رجعت و قلت : اليس الجوهر مأخوذاً في طبائع اجناسه وانواعه وكذا الكم<sup>٤</sup>  
والنسبة في طبائع افرادهما . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق  
والزمان مقدار غير قار<sup>٥</sup> والسطح كم متصل ذوقسمته في جهتين فكيف لم يكن الانسان  
جوهرًا والزمان والسطح كمًا .

فتنبه و تذكر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الانسان مع فصل ، لا  
يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته بحيث  
يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افراد الانسان و انحاء وجوداته و كذا في سائر  
انواع المقولات .

### الاشراق التاسع :

في ذكر نمط آخر الهامى<sup>٦</sup> ينكشف به كيفية وجود الكلّيات في الذهن .

و قد مر<sup>٧</sup> في صدر البحث : ان النفس بالقياس الى مدرقاتها الحسية والخيالية<sup>٨</sup>

١- و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه في حواشينا على هذا الكتاب و سيجي<sup>٩</sup> في آخر الكتاب  
انشاء الله تعالى ! .

٢- في بعض النسخ : من حيث كليتها و مقوليتها ..

٣- : انها اشبه بالفاعل المخترع ... د،ط

اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .  
والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقلية للانواع الجوهرية المتأصلة  
فهى بمجرد اضافته اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية و مثل مجرّده نوريه واقعه  
فى عالم الابداع موجوده فى صقع من الربوبية ، و كيفية ادراك النفس ايّاها : ان تلك  
الصور النقيّة لغاية شرفها و علوّها و بعدها من اقليم النفس المتعلقة بالاجرام ، لم  
يتيسّر للنفس ان يشاهدها مشاهده تامّة نوريّة و يراها رؤيه كامله عقلية للحجاب  
بينهما او منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلا جرم يشاهدها  
مشاهده ضعيفة مثل من ابصر شخصاً عن بُعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل  
المثال النورى والصورة العقلية القائمة بذاتها عند ملاحظة النفس ايّاها<sup>١</sup> الابهام  
والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول  
ايضاً متحد مع علته ضرباً من الاتحاد .

فالنفس الانسانية ما دامت فى هذا العالم يكون تعقلها للاشياء العقلية والذوات  
المفارقة الوجودات تعقلا ضعيفا ولجل ضعف الادراك يكون المدرك وان كان قوياً  
شديد القوة قابلاً للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى  
لانها اشباح لحقيقته و "مثل" لذاته ولا عجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى له  
ارتباط تام بشىء او اشياء محمولاً عليه او عليها «بهو هو» اولا ترى ان الناطق والحساس  
يحملان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل فى مفهوميهما  
الا كونهما مأخوذين من الصورة الانسانية والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين  
ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس وحقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن  
و كذا للمركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه،

١- عند ملاحظة ايّاها ، الكلية والابهام والاشتراك..... د، ط .

فهى محمولة عليها متحدة بها و ليس منشأ الحمل و مصحح الاتحاد الا ككون النفس مقوما للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنى والقوام و اذا كان كذلك فلا شك ان ارتباط كل واحد من المثل العقلية والذوات النورية الادراكية التى هى ارباب الاصنام الجسمية الى اصنامها او كد من ارتباط النفوس الى الابدان والاشخاص فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على اشخاص صنمه وصدقه عليها اولى من حمل المشتق من النفس كالناطق والحساس على الاشخاص المندرجة تحتها على ما هو المشهور و عليه الجمهور وليكن هذا عندك شاهداً على وجود المثل النورية - الافلاطونية .

### كشف و انارة

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكلّية تشاهد ذواتاً نورية مجردة لا بتجريد النفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس الى المتخيّل ثمّ منه الى المعقول و ارتحال لها من الدنيا الى الاخرى<sup>١</sup> ثمّ الى ماورائهما [اى الدنيا والاخرة] .

و فى قوله تعالى : «ولقد علمتمّ النشأة الاولى<sup>٢</sup> فلولا نذكرون<sup>٣</sup>» اشارة الى هذا المعنى اى تقدم النشأة الدنيا على النشأة الاخرى<sup>٤</sup> من جهة انتقال النفس من ادراك المحسوسات الى ماورائهما فان معرفة امور الاخرة على الحقيقة فى معرفة امور الدنيا على ان<sup>٥</sup> مفهوميهما من جنس المضاف واحد المضافين لا يعرف الا مع الاخر ، ولهذا قيل : «الدنيا مرءآت الاخرة» والعارف بمشاهدة احوال الانسان ههنا يحكم باحوال

١- الى الاخرة «غيل» .

٢- : الواقعة سورة ٥٦ ، آية ٦٢ .

٣- : فى بعض النسخ : لان مفهوميهما .

فى القيامة و منزلته عند الله يوم الآخرة .

و اعلم ان لهذه المسئلة على هذا الوجه الذى ادركه الراسخون فى الحكمة مدخلا عظيما فى تحقيق المعادين الجسمانى والروحانى و كثير من المقاصد الايمانية و لهذا بسطنا القول فيها فى الاسفار الاربعة بسطا كثيرا ثم فى الحكمة المتعالية بسطا متوسطا واقتصرنا ههنا على هذا القدر اذ فيه كفاية للمستبصر .

### الاشراق العاشر :

فى دفع الاشكال اللازم على طريقة الجمهور من صيرورة شىء واحد جوهرًا و كيفا عند تصورنا الجوهر على منهج آخر يناسب طريقتهم من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب الماهية الجوهر والكم وغيرهما كيفا فى الذهن<sup>١</sup>، ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل<sup>٢</sup> من ان اطلاق الكيف على المعلوم والصور النفسانية من باب المجاز والتشبيه، بل مع التحفظ على قاعدة كون العلم بكل مقولة من تلك المقولة و مع تسليم كون العلوم كلها كيفيات فى الواقع .

بيان ذلك : انه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته و اعراضه وذاتياته وعرضياته، كالنامى والحساس والناطق وكالابيض والماشى والضاحك فهى موجودات بوجود زيد، اذ الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات و الى عرضياته بالعرض و مصحح الاول التقويم و مصحح الثانى العروض و كما ان كون الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب بل ولا للناطق ايضاً لان الجنس غير مقوّم للفصل ، فكذلك الحال فى الموجود الذهنى

١- والقائل هو السيد السند صدر الدين الشيرازى «سيد المدققين»

٢- و هو العلامة الدوانى فى تعليقاته على التجريد .



النفساني ، فان من جملة الحقايق الكلية الخارجية العلم و اذا وجد فرد منه في النفس و هي مادة عقلية ، كما ان الهولي 'مادة حسيّة' ، فانما يتعين ذلك الفرد من العلم و يتحصل بان يكون متحداً مع ماهيّة 'المعلوم و يكون ذلك الفرد من العلم جوهرأ او كمأ او كيفأ او اضافةً فعند ذلك يصدق عليه الكيف والجوهر معاً ، لا بان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً بل بان يكون احدهما جنساً مقوماً له والاخر عرضاً عامّاً ، لكن الاولى 'والاقترب الى التحقيق ان يكون الكيف جنساً بعيداً له ، والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضاً عامّاً له والانسان مثلاً فصلاً محصلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومه اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا ايراده مناسباً لانظار الباحثين من المتأخرين والله الهادي الى طريق الحق واليقين .

### الشاهد الثالث

في الإشارة الى واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبته و أن آيّة وحدة تخصّه و آيّة نعوت تخصّه و فيه اشراقات

الآءول : في اثبات الوجود الغنى الواجبى . الموجود اما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و اما غير متعلق بشيء اصلاً والمتعلق بغيره اما لكونه موجوداً بعدالعدم و اما لامكانه و اما لكونه ذا ماهيّة ، فالآءول نحلله الى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعدالعدم والعدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشيء و كون الوجود بعدالعدم من اللوازم الضرورية لمثله ، و لوازم الشيء لذاته غير مجعولة

فالمترلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واما الامكان فهو امر" اعتبارى سلبى لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية فلا يوجب تعلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً لعلّة مباينة للماهية- اصلاً لكونه من لوازم الماهيات الامكانية- كما ان الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .  
واما الماهية ، فهي ليست سبباً للحاجة الى العلة ولا هي ايضاً مجعولة- مترلقة- بالجعل لما سيأتى من البراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض وبتبعية الوجودات ، فبقى ان المترلق بغيره هو وجود الشئ<sup>١</sup> لا ماهيته ولا شئ<sup>٢</sup> آخر .

فالوجود المترلق بالغير المترقوم به يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلك المترقوم قائماً بنفسه فهو المترلوب وان كان قائماً بغيره فننقل الكلام الى ' ذلك المترقوم الاخر و هكذا الى ' ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى وجود قائم بذاته غير مترلق بغيره .

ثم" جميع تلك الوجودات المترسلسلة- او الدائرة- فى حكم وجود واحد فى تقوّمها بغيره وهو الواجب جلّ ذكره فهو اصل الوجودات وماسواه فروعه وهو النور القيومى وماسواه اشراقاته والماهيات اظلاله ، «الله نور السماوات والارض»<sup>٣</sup>، فليدعن انه قائم بذاته والوجودات ذوات الماهيات شئونه و اعتباراته ووجوهه وحيثياته «الا له الخلق والا مر» .

١- سورة ٢٢ النور ، آية ٥٣ .

٢- : وانا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً و شهباً ، و انا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الا ان يجد له شهباً رصداً . سورة ٧٣ الجن ، آية ٩٨ .

الاشراق الثاني :

فى وحدانية الواجب تعالى<sup>١</sup>

ان لنا باعلام الهى برهاناً عرشياً على هذا المطلب الشريف الذى هو الوجهة الكبرى لاهل السلوك محكماً فى سماء وثاقته التى «ملت حرساً شديداً لا يصل اليه لمس شياطين الاوهام و لا يمسّه القاعدون منه مقاعد للسمع الا المطهرون» من الارجاس النفسانية المكتسبة من ظلمات الاجسام .

بيان ذلك : ان الواجب لما كان ينتهى<sup>١</sup> اليه سلسلة الحاجات والتعلقات فليس وجوده متوقفاً على شىء فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه وذاته<sup>٢</sup> واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة امكانية او امتناعية والا لزم التركيب المستدعى للامكان و ذلك مستحيل . فاذا تمهّدت هذه المقدمة التى مفادها : ان كل وجود و كل كمال لوجود يجب ان يكون حاصلًا لذاته تعالى<sup>١</sup> او فايضاً عنه مترشحاً من لدنه على غيره كما قال «ربنا وسعت كل شىء رحمة» و علماء<sup>٣</sup> ، و هما عن ذاته فلو كان فى الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل الذات عنه لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلق احدهما بالآخر والا لزم معلولية احدهما او كليهما و هو خرق الفرض ، فلكل منهما اذن مرتبة من الكمال الوجودى ليس للآخر ولا منبعثا منه فايضاً من لدنه ، فيكون كل منهما عادماً لكمال وجودى و فاقدًا لتحصيل ثانوى<sup>٤</sup> فذات كل منهما لا يكون محض حيثية

١- لما كان منتهى سلسلة الحاجات . د، ط - آ، ق .

٢- فذاته واجب الوجود - آ ، ق

٣- : سورة المؤمن ٤١- آية ٧ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شىء رحمة و علماء..... الخ - و اعلم ان فى نسخة : د، ط و آ، ق ليست هذه الآية و كذلك : و هما عين ذاته . ٤- فاقدًا لتحصيل ثانوى ، آ، ق

الفعلية والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شئ<sup>١</sup> وفقدان شئ<sup>٢</sup> آخر كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولا واحداً حقيقياً ، والتركيب ينافى الوجود الذاتى كما مرت الإشارة إليه .

فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشآت الوجودية فلا مكافئ<sup>٣</sup> له فى الوجود ولا ند<sup>٤</sup> ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيلة يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تاماً فوق التمام .

#### الاشراق الثالث :

فى صفاته تعالى<sup>١</sup> .

صفات الواجب جل اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفاتيون ولا منفية<sup>١</sup> عنه كما يقوله المعتزلة المعطلون النافون لصفاته المثبتون لاثارها تعالى<sup>٢</sup> ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعاً وعن الغلو<sup>٣</sup> فى حقه<sup>٤</sup> والتقصير . بل وجوده الذى هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة وانفعال و قبول وفعل ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهية فى ذوات الماهيات الا ان الواجب لا ماهية له لانه صرف الوجود<sup>٥</sup> و اثنيته اولى انبجست منه الايئات كلها ، فكما ان الوجود موجود<sup>٦</sup> فى نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة فى نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و اسماءه موجودات لافى انفسها من

١- ولا منتفية عنه - آ، ق .

٢- نو عن الزيف فى حقه والتقصير . ط .

٣- : لانه صرف انية اولى انبجست ... فى بعض النسخ و من جملتها نسخة : آ، ق و نسخة ط

٤- فى بعض النسخ : وكما ان الوجود موجود...

حيث الحقيقة الاحدى<sup>١</sup> (لا فى انفسها من حيث انفسها بل من ..... خ،ل)

الاشراق الرابع :

فى قدرته تعالى<sup>١</sup> و علمه .

قدرته افاضة الاشياء عنه لمشيئته التى لا يزيد على ذاته و هى العناية الازليّة .  
وعلمه ، و هو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على  
ذاته بذاته .

الاشراق الخامس

فى علمه بغير ذاته .

مناط<sup>٢</sup> علمه الكمالى بالممكنات ليس كما ذهب اليه «المشائون» وتبعهم «الشيخان  
ابونصر و ابوعلی و بهمنيار» و غيرهم : من ارتسام صور الاشياء فى ذاته وتقرير رسوم  
المدركات واشباح الممكنات فى نفسه ولا كما ذهب اليه «الاشراقيون» و تبعهم  
«الشيخ السهروردي» صاحب حكمه<sup>٣</sup> الاشراق من كون مناط علمه بالاشياء الممكنة  
هى نفس حضور تلك الاشياء المبينة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب اليه «المعتزلة»  
القائلون بشبوت المعدومات .

ولا ما ذهب اليه «افلاطن» القائل بقيام المثل والصور المجردة بذواتها ولا ما -  
استقرّ عليه رأى «فرفور يوس» القائل باتحاد العاقل والمعقول . «و ان كان لكل من  
هذه المذاهب الاربعة وجها صحيحا لعلمه التفصيلي الذى هو بعد الذات» ولا الذى  
استراحت اليه<sup>٢</sup> قلوب المتأخرين من العلم الاجمالى على النحو الذى حصلوه و قرّروه

١- فى بعض النسخ : لافى انفسها من حيث انفسها بل من حيث الحقيقة الاحدية .

٢- فى بعض النسخ ليس لفظ : «المناط» و هكذا لفظ «الكمالى»

٣- فى نسخة دط : ولا الذى استراحت قلوب المتأخرين اليه .

فى كتبهم بل كما علمنا الله سبحانه بطريق اختصاصى سوى هذه الطرق المذكورة ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة لغموضه و عسر ادراكه على الاكثر الافهام ، ولكنى اشير اليه اشارة يهتدى بها اليه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالى ' فى مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته و اسمائه كلها وهى ايضا «مجلاة» يرى بها و فيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا اتحاد اذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يغير وجود صاحبه والاتحاد يستدعى ثبوت امرين يشتركان فى وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى ' كل منهما بالذات ، و هناك ليس كذلك كما اشيرنا اليه بل ذاته بمنزلة مرء آت ترى فيها صور الموجودات كلها و ليس وجود المرء آت وجود ما يترائى فيها اصلاً .

### اشارة تمثيلية

و اعلم ان امر المرء آت عجيب و قد خلقها الله عبرة للناظرين و ذلك: ان ما يظهر فيه و يترائى ' من الصور ' ليست هى بعينها الاشخاص الخارجية كما ذهب اليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع ، ولا هى صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيون ، ولا هى من موجودات عالم المثال كما زعمه الاشراقيون . فان كلاً من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح والرد كما هو مشروح فى كتب الحكماء ، بل الصواب ما هتدينا اليه بنور الاعلام الربانى الخاصى و هو : ان تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشفٍ و سطح صقيل على شرايط مخصوصة فوجودها فى الخارج وجود الحكاية بما هى حكاية و هكذا يكون وجود الماهيات والطبايع الكلية عندنا فى الخارج، فالكلى الطبيعى اى الماهية من حيث هى موجود بالعرض لانه حكاية الوجود ليس معدوماً مطلقاً كما عليه المتكلمون ولا موجوداً

اصلياً<sup>١</sup> كما عليه الحكماء بل له وجود ظلّي كما سينكشف لك انشاء الله تعالى .

### تكملة

علمه بالجزئيات الماديّة على وزان فاعليته فان جهة الايجاد للاشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه ، فوجود الاشياء له عين علمه تعالى بها<sup>٢</sup> هذا في العلم الذي مع الايجاد و اما علمه المتقدم على الايجاد فقد اهدت اليه فتذكره .

### اشارة عيرفانيّة

ان من شرح الله صدره للاسلام وقذف في قلبه نور الايمان يرى ان الله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقايق الاسماء الالهية و يرى ان له علماً متبوعاً مقدماً على ايجاد المعلوم من صور الموجودات العينية فهو مفتوح العينين فباحدي عينيه يرى كونه تعالى 'مرء آتا لصور الممكنات، و بالاخرى' يرى كونها بحقايقها الوجودية مرئى وجهه<sup>٣</sup> يشاهد فيها صور اسمائه تعالى .

### الاشراق السادس :

#### في الاشارة الى اسمائه الحسنی

قال الله جلّ اسمه : «قل كلّ يعمل على شاكلته»<sup>٤</sup> اي : لا يعمل الا ما يشاكله بمعنى ان الذي يظهر منه يدل على ما هو في نفسه عليه . والعالم عمل الله وصنعتة (صنعه خ)ل فعله على شاكلته ، فما في العالم شيء<sup>٥</sup> الا وله في الله اصله وكل ماله حد

١- في بعض النسخ ولا موجوداً اصلياً . ٢- في اكثر النسخ : فوجود الاشياء لم عين علمه .

٣- كلمة وجهه ليست في النسخ المخطوطة . ٤- سورة ٦٥- آية ٩٤

٥- فامر شيء الا وله في الله اصل - كذا وجد في بعض النسخ ومن جعلتها نسخة مخطوطة عندي ولكن في اكثر النسخ : وله في الله اصله

نوعى مما فى العالم فهو منحصر فى عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجدہ .  
فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و اعراضه لصفاته . فمتاه لآزله و اينه  
لاستوائه على العرش و كمته لعدد اسمائه و كيفه لرضاه و غضبه و وضعه لقيامه بذاته و  
«يداه مبسوطتان» وجِدته لكونه مالك الملك و اضافته لربوبيّته وان يفعل لايجاده وان  
ينفعل لاجابته من سئله وعلى هذا القياس اجناس المقولات وانواعها و افرادها .

فما من شىء ظهر فى العالم الاوله فى الحضرة الالهية صورة تشاكله و لولا هى  
ما ظهر لان وجود المعلول كما سيأتى ناش من وجود العلّة فكل ما فى الكون ظل لما  
فى العالم العقلى وكل صورة معقولة هى على مثال ما فى الحضرة الالهية .  
ولكن يجب ان يتصور و يعتقد ما هناك على وجه اعلى و اشرف والا فذاته فى  
غاية الاءحديّة والجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شىء" بوجه من الوجوه .

فليس بجوهر والالكان له ماهية" ولكن مشتركاً مع غيره فى مقولة الجوهر فيمتاز  
بفصل فيتربك ذاته و هو محال ولا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [ من ]  
ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال .

وفعله ليس الا" اضافته القيومية المصححة لجميع الاضافات له مثل العالمية  
والقادرية- والمريديّة- والكلام والرازقية والسمع والبصر وغيره فله اضافة واحدة  
فقط يصحّح جميع الاضافات الفعلية كما ان له ذاتاً واحدة يصحّح جميع الكمالات  
الوجودية .

الاشراق السابع :

فى نفى الحدّ والبرهان عنه تعالى

قد مرّ ان ذاته تعالى صرف الوجود الذى لا اتمّ منه والوجود اعرف الاشياء

١- قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان... الخ . سورة ه المائدة



وابسطها فلا معرف له ولا كاشف فلا جزء له خارجياً واذ لا ماهية (له د،ط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتكوين الحد منهما غالباً ولبساطته . وما لا حد له فلا برهان عليه اذ الحد والبرهان يتشاركان في الحد ود ، فذات الباري مما لا حد له ولا برهان عليه .

واما صفاته و اسماءه فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود و براهين لآنها مفهومات كلية من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم «الله» ومعناه ، فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقائق الامكانية واقعة في حده .

### تفريع "عرشي"

فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة معنى الاسم الظاهر وهذا ايضا من الحكم التي «لا يمسسها الا المطهرون<sup>١</sup>» .

الاشراق الثامن :

في الفرق بين الأسم والصفة :

مفهوم المشتق عند الجمهور من علماء الكلام متحصل "من الذات والصفة والنسبة وعند بعض المحققين<sup>٢</sup> هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول اذا اخذ في العقل «بشرط لاشيء» و عرضياً محمولاً اذا اخذ «لابشرط» وهذا كالفرق بين الجزء الصوري والفصل و كذا بين الجزء المادى والجنس .

١- في كتاب مكنون ، لا يمسسه الا المطهرون ، سورة الواقعة ، ٥٦ ، آية ٧٧، ٧٨

٢- وهو العلامة الدواني ، «ره» صرح بذلك في حواشي التجريد نقلنا كلامه في تعليقاتنا على المشاعر و حواشينا على هذا الكتاب .

وعند بعض<sup>١</sup> «هو الذات مع النسبة الى المبدء على وجه يكون النسبة داخلة في المفهوم والمبدء خارجاً». والحق ان مفهوم المشتق ما ثبت له مبدء الاشتقاق مطلقاً اعم من ثبوت الشئ لغيره او لما هو جزؤه او لنفسه ، ففي الاول يكون ذلك - الثبوت المطلق مناط اتصاف امر مباين بذلك الشئ وفي الثاني يكون مناط اتصاف - الكل بجزئه وفي الثالث يكون مناط اتصاف الشئ بنفسه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : الفرق بين اسماء الله وصفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركب والبسيط فانهم صرحوا بان الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم وقد يقال : الاسم للصفة اذ الذات مشترك بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات ولذا اختلفوا في ان الاسم عين الذات ام غيره . ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات فهذه الالفاظ هي اسماء الاسماء فلا تغفل .

#### الاشراق التاسع :

في بيان وثيقة هذا المسلك الذ سلكناه في الوصول الى الحق وصفاته وآثاره . اعلم ان الطرُق الى الله وصفاته و افعاله كثيرة منها : طريق الماهيات اذ كل ما له ماهية غير الوجود فالوجود لها من العوارض المستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود من اللوازم للماهية والا لكان وجودها متقدماً على وجودها ولكانت موجودة سواء فرضت موجودة او معدومة كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ، و جميع الجواهر والاعراض لكونها واقعة تحت المقولات فيحتاج الى فصول يكون ذاتها متقومة من الامرين

١- والمراد من هذا القائل هو المحقق الشريف في حواشي المطالع (اول كتاب شرح المطامع للعلامة الرازي مولانا قطب الدين) .

فهى اذا وجودها غير ماهيَّتها .

فاذا كان واجب الوجود محض الوجود فلا واجب غيره والا لكان احدهما وجوداً وزائداً فيصير معلولاً<sup>١</sup> هذا خلف .

ومنها : طريق الجسم و تركبه من الهولى<sup>١</sup> والصورة و كون كل منهما لتلازمهما ومعيتهما فى الوجود ، مفتقراً الى<sup>١</sup> صاحبتهما فلهما موجد غيرهما لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً ، وايضاً الاجسام متناهية و لها موجد غير جسم فشهدت بوجود مبدع .

ومنها : طريق الحركة من جهة حدوثها و تجددتها و افتقارها الى فاعل حافظ للزمان و محدّد للمكان و مفيد لجسم تقبل حركات غير متناهية عن قوّة غير متناهية لتنظم<sup>٢</sup> به وجود كل حادث ، ولا بدّ ايضاً ان يكون غاية هذه الحركات والاشواق امراً عقليّاً لا يقع تحت تغيير و نقصان ، فالحركات دلّت على وجود فاعل و غاية يكون مقدساً عن الحدوث والافول والعدم والنقصان والامكان «جلت كبريائه» .

ومنها : طريق معرفة النفس و كونها جوهرأ ملكوتياً خارجاً من حدالقوّة والاستعداد الى حدالكمال العقلى فلا بدّ لها من مكمّل عقلى مخرج لها من القوّة الى الفعل ومن النقص الى الكمال فلا بدّ و ان لا يكون عقلاً<sup>٢</sup> بالقوّة والا لكان معطى الكمال قاصراً عنه ، و ايضاً لاحتاج الى<sup>١</sup> مخرج آخر فاما ان يتسلسل او يدور و هما مستحيلان او ينتهى الى<sup>١</sup> عقل و عاقل بالفعل و هو اما البارى او ملك مُقرَّب من مبدعاته فالتنفس صراط الله الذى يفضى لسالكه اليه تعالى<sup>١</sup> و باب الله الاعظم .

ومنها : طريق النظر الى<sup>١</sup> مجموع العالم وانه شخص واحدله وحدة شخصية لا ارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الى<sup>١</sup> مؤثر غيره ، لامكانه و حدوثه وافتقاره وذلك -

١- فى النسخة دط : فيصير معلول المميز : والظاهر انه غير صحيح .

٣- : ولا بد ان لا يكون ... آق

٢- لينتظم به... دط ، آ ، ق

المؤثر هو الواجب .

ولما استحال وجود عالمين فلا واجب غير واحد والا لكان له عالم آخر والبرهان قائم على 'عدم تعدد العالم كما بيّنناه في موضعه ، الى غير ذلك من الطرق التي يطول الكلام بذكرها .

والذي اخترناه اولاً من النظر في اصل الوجود وما يلزمه هو اوثقها و اشرفها و اسرعها في الوصول واغناها عن ملاحظة الاءغيار وهو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شىء لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما في قوله تعالى : «سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين<sup>١</sup> لهم اتّاه الحق» اشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين في خلق السماوات والارض و ملكوتهما ، و قوله : «اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد<sup>٢</sup>» اشارة الى طريقة قوم لا ينظرون الى غيره وجه الكريم و يستشهدون به عليه<sup>٣</sup> و على كل شىء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الالهية و يعرفونها في اسمائه و صفاته ، فما من شىء الا وله اصل في عالم الاسماء الالهية .

وبعد هذا الطريق في الاحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها ام الفضائل و مادة الحقايق ففي هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق ، فيمتاز عن سائر الطرق المذكورة بهذا الوجه واما طريقة الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأن السالك والمسلك والمسلوك منه والمسلوك اليه كله واحد و هو البرهان على ذاته «شهد الله<sup>٤</sup> اتّاه لاله الا هو» .

١- سورة ٤١، آية ٥٣

٢- سورة ٤١ - آية ٥٦

٣- في بعض النسخ : و يستشهدون به على كل شىء دط - آق - هى و نسخة م،

٤- سورة ٣١، آية ١٨

## تنبيه

ان ما ذكره بعض متأخري الفضلاء من نواحي فارس<sup>١</sup> فيما ادّعاه من البرهان على وجوده تعالى<sup>١</sup> من غير الاستعانة بإبطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله : «لوانحصرت الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما ، متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما ، و تحقق ايجاد ما ، يتوقف ايضا على تحقق موجود ما ، لان الشئ<sup>٢</sup> ما لم يوجد لم يوجد» وكذا قوله : «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والالزم تقدم الشئ<sup>٣</sup> على نفسه . انتهى<sup>٤</sup> » .

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقا: ان استحالة تقدم الشئ<sup>٣</sup> على نفسه واستحالة التناقض انما يظهر في موضوع<sup>٢</sup> الوحدة العددية لا في الوحدة النوعية واشباهه .

## الاشراق العاشر :

في الله جل اسم كل الوجود

قول<sup>١</sup> اجمالى : كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الاشياء والا لكان ذاته متحصل القوام من هويّة امر ولا هويّة امر ولو في العقل .

قول تفصيلي : اذا قلنا الانسان يسلب عنه الفرس او الفرسية ، فليس هو من حيث هو انسان لافرس والالزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود . فكل مصداق لايجاب سلب المحمول عنه ، لا يكون الا مركبا فان لك ان تحضر في الذهن صورته<sup>٢</sup> و صورة ذلك المحمول مواطاة<sup>٣</sup> واشتقاقا ، فتقايس بينهما و تسلب

١- والقاتل هو المحقق الخفري في حواشي التجريد والمصنف ذكر هذا القول في اكثر كتبه و زيفه في الاسفار بما لا مزيد عليه واورد عليه ايضا الحكيم-المحقق صاحب الشوارق في تماليقه على حواشي الخفري

٢- في موضع الوحدة العددية . دط

- في بعض النسخ : بأن يحضر الله هو وذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا .....

احدهما عن الآخر فما به الشئ<sup>١</sup> هو هو غير ما به يصدق عليه ائّه ليس بكاتب، فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب ، و الا<sup>٢</sup> لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحثاً بل لا بُدَّ و ان يكون موضوع هذه القضية مركباً من صورة زيد و امر آخر بـ يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوّة او استعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شئ<sup>٣</sup> آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل و قوّة ولو في العقل بمحض<sup>٤</sup> تحليله الى ماهيّة و وجود و امكان و وجوب ، و واجب الوجود لمّا كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شايبة كثرة اصلاً فلا يسلب عنه شئ<sup>٥</sup> من الاشياء فهو تمام كل شئ<sup>٦</sup> و كماله فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الاشياء لائّه تمامها و تمام الشئ<sup>٧</sup> احق به و اوكد له من نفسه و اليه الاشارة في قوله: «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى<sup>٨</sup>» و قوله: «وما من نجوى ثلاثة<sup>٩</sup> الا هو رابعهم ولا خمسة<sup>١٠</sup> الا هو سادسهم» فهو رابع الثلاثة و خامس الاربعة و سادس الخمسة لانه بوحدانيّته كل الاشياء و ليس هو شيئاً من الاشياء لائّه<sup>١١</sup> وحدته ليست عدديّة من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الاعداد بل وحده حقيقيّة لا مكافئ<sup>١٢</sup> لها في الوجود و لهذا «كفر الذين قالوا: ان الله ثالث<sup>١٣</sup> ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفّاراً .

ومن الشواهد البيّنة على هذه الدعوى قوله تعالى : «هو معكم<sup>١٤</sup> اينما كنتم» فان هذه المعية ليست ممازجة<sup>١٥</sup> ولا مداخلية<sup>١٦</sup> ولا حلولية<sup>١٧</sup> ولا اتحادية<sup>١٨</sup> ولا معيّة في المرتبة<sup>١٩</sup> ولا في درجة الوجود ولا في الزمان ولا في الوضع تعالى عن كل ذلك علواً كبيراً «فهو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شئ<sup>٢٠</sup> عليم<sup>٢١</sup>» .

١- بحسب تجليله - د، ط - آ، ق

٢- سورة ٨ ، آية ١٧

٣- سورة ٥٩ ، آية ٨

٥- سورة ٥٧ ، آية ٤

٤- سورة ٥ ، آية ٧٨

٦- سورة ٥٧ ، آية ٣

## الاشراق الحادى عشر :

فى ان الوجود<sup>١</sup> هو الواجب الواحد الحق وكل<sup>٢</sup> ماسواه باطل دون وجهه الكريم

المليّة والمعلولية- عندنا لا يكونان الا بنفس الوجود لماستعلم : ان الماهيات لا تأصل لها فى الكون حسبما وقعت اليه الاشارة .

والجاعل التام بنفس وجوده جاعل ، والمجعول انما هو وجود الشئ لا صفة من صفاته والا لكان فى ذاته مستغنيا عن الجاعل ، فالجعل ابداع هوية الشئ و ذاته التى هى نحو وجوده الخاص كماستطلع على براهينه .

فاذا تمهّد هذا فنقول: كل ما هو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلّق ومرتبّط به فيجب ان يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلّق والارتباط به والا فلو كانت له حقيقة غير التعلّق والارتباط بالغير ويكون التعلّق بجاعلها صفة زائدة عليها ، وكل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المبتدئ له ، فلا يكون ما فرضناه مجعولا ، مجعولا بل [غيره] فيكون ذلك الغير مرتبّطاً له<sup>١</sup> ويكون هذا المفروض مستقلاً الحقيقة مستغنى الهوية عن السبب الفاعلى وهو خرق الفرض . فاذا ثبت ان كل علّة بما هى علّة ، علّة بذاتها و كل معلول بما هو معلول معلول بذاته و ثبت ايضاً ان ذات العلّة الجاعلة هى عين وجودها و ذات المعلول هى عين وجوده اذ الماهيات امور اعتباريّة تنتزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هويّة مبنية لهوية علته المفيضة اياه ولا يكون للعقل ان يشير الى شئ منفصل الهوية عن هويته موجدته حتى يكون هناك هويتان مستقلتان فى الاشارة العقلية ، احديهما مفيضة والاخرى مفاضة<sup>٢</sup> اى موصوفة بهذه الصفة-

١- مرتبّطاً اليه ، دط ، دط

٢- والاخرى مستفاضة - دط

والا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ ما اصلناه من كون المفيض مفيضاً بذاته، والمفاض عليه مفاضاً عليه بذاته هذا «خلف» فاذن المعلول بالجعل البسيط الوجودى لاحقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً الى علته بنفسه ولا معنى له منفرداً عن العلة غير كونه متعلقاً بها اولاً حقاً وتابعا لها وما يجرى مجريها، كما ان العلة كونها متبوعة ومفوضة هو عين ذاتها. فاذا ثبت تنهاى سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى حقيقة واحدة ظهر ان لجميع الوجودات (اصل واحد خ، ل) اصلاً واحداً ذاته بذاته فياض للموجودات وبحقيقته محقق للحقايق و بسطوع نوره منوثر للسموات والارض فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسمائه ونعوته وهو الاصل و ماسواه اطواره و فروعه «كل شىء هالك<sup>١</sup> الا وجهه، لمن الملك اليوم لله الواحد<sup>٢</sup> القهار» وفي الاسماء الالهية «يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو» .

### ازالة وهم

اياك وان تزل قدمك من سماع هذه العبارات وتفهم ان نسبة الممكنات الى القيوم جل اسمه يكون بالحلول والاتحاد اونحوهما، هيهات ان هذه تقتضى الاثنية فى الوجود و هيهنا اضمحلت الكثرات وارتفعت اغاليط الاوهام والا ان حصص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الماهيات وقذف<sup>١</sup> بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهر وللثنويين الويل بما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقيقة وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس الا شأن من شئون الواحد القيوم ولئمة من لئمة نور الانوار فما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل ان فى الوجود

٢- سورة ٤٠- آية ١٦

١- سورة ٢٨، آية ٨٨

٣- تقلد بالحق .... الخ - د، ط



علّةٌ و معلولاً أدّى بنا اخيراً من جهة السلوك العلمى الى انّ المسمى بالعلّة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه ، و رجعت العليّة والتأثير الى تطوّر العلّة فى ذاتها وتفننها بفنونها ، لا انفصال شىء منفصل الهوية عنها « فاستقم فى هذا المقام الذى زلت فيه - الاقدام واصرف نقد عمرك و جوهر روحك فى تحصيله لعلك تجد لمعة من مبتغاك ان كنت اهلاً لذلك » .

### اعلام تنبيهى

ليس فيما ذكره بعض اجلّة العلماء<sup>١</sup> و سمّاه ذوق المتألّهمين من كون موجوديّة الماهيات بالاتسّاب الى الوجود الحق معنى التوحيد الخاصى اصلاً ولا فيه شىء من اذواق الالهيين .

وذلك لأنّ مبناه على انّ الصادر عن الجاعل هى الماهيّة دون الوجود وان الماهية موجودة دون وجودها الذى زعم انه اعتبار عقلى من المعقولات الثانية و قد علمت فسادہ ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم انّ الوجود الخاص للممكن امر انتزاعى غير حقيقى و ان الواقع فى الخارج هو الماهية موحّداً توحيد العرفاء الالهيين فله ان يدعى ما ادعاه هذا الجليل ولا فرق الا بتسمية هذا الامر الاعتبارى بالاتسّاب الى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى «اله» زيد والاّمر فيه سهل على ان فى هذا الاطلاق نظر .

### شبهة و حل

او لعلك تقول : يلزم على ما قرّرت ان يكون حقيقة الواجب داخلة فى جنس -

١- وهو العلامة الدوانى فى شرحه على الهياكل و حواشيه على التجريد

المضاف و كذا حقيقة كل علّة لما قررت ان ما هي العلّة بالذات هي بحقيقتها علّة .  
فاعلم ان المضاف و غيره من "أمّات الـجناس هي من اقسام الماهيات وهي زائدة  
على الوجودات والواجب تعالى<sup>١</sup> ليس ذاماهيّة يمكن حصولها في الذهن وتعقلها<sup>٢</sup> فضلاً  
عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود العيني وصرف الانيّة النوريّة فالحاكم  
بوحده وقيوميّته ليس هو العقل ! والوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من  
عنده و قسط من النور الساطع من قبّله ، يحكمان بان مبدء سلسلة الوجودات واحد  
حقيقي فيّاض بذاته .

و اذا علمت ان كون هويّة عينيّة بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اضافة الى شئ<sup>٣</sup>  
لا يوجب كونها واقعة تحت ماهيّة المضاف ، انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا -  
المقام ككون البارئ بذاته عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً وكون الهيولى<sup>٤</sup> بذاتها مستعنة  
والصورة مقوّمّة لها والعرض بذاته متعلقاً بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفة<sup>٥</sup>  
في البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركة والسكون ، من ان<sup>٦</sup> شيئاً منها غير واقعة تحت  
جنس المضاف الحقيقي و ان عرض لها عند تعقّل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت<sup>٧</sup> من  
المضاف المشهورى .

### الاشراق الثانى عشر :

فى نوادر حكميّة بعضها عرشيّة<sup>٨</sup> و بعضها مشرقيّة :

اولها ان علمه تعالى<sup>٩</sup> بوجود الاشياء هو عين وجودها ببرهان عرشى وهو ان اللّوازم

١- ان تعقلها - آءق

٢- مدبرة ، متصرفة فى البدن ... آءق

٣- مع ان شيئاً منها ، دءط ، آءق

٤- وصارت من المضاف المشهورى .... دءط

٥- وقد حقّقنا فى حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية والحكمة العرشية فى  
النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها .

ثلاثة اقسام ، لوازم الماهية و لوازم الوجود الذهني و لوازم الوجود العيني ، فالاولى اعتبارية ، لآئها تابعة للماهية من حيث «هى هى» .

والثانية : ذهنية محضة - لآئها تابعة للماهية - الذهنية - فيكون من المعقولات - الثانية - كالكلية والجزئية - والجنسية - والفصلية - والذاتية - والعرضية - و نظايرها .

والثالثة : امور عينية كالحرارة للنار والبرودة للماء لآئها تابعة للوجود العيني فاذا قرّر هذا فنقول : علمه بالاشياء اذا كان بصورا مفصلة [منفصلة] يجب ان يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصورة الزائدة و الا لكان لغيره فى ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب الوجود من كل جهة و قد مضى ما يبطل هذا .

فنقول: هذه اللوازم لا يمكن ان يكون لوازم ذهنية له تعالى لاستحالة تصويره تعالى فى عقل او فى ذهن لما مرّ و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته ، فلا يكون تلك الصور الا لوازم وجوده تعالى لزوماً عينياً ، فيكون موجودات عينية ، كل منها متحققاً بنحو وجوده الاصيل فلا يكون صوراً كلية بل شخصية - خارجيه - . وهذا ما اردناه فى تحقيق علمه تعالى بالاشياء الذى يكون مع اليجاد . واما علمه - الذى سبق للايجاد فقد مرّ بيانه العرشى .

و ثانيها : ان العلامة الطوسى اعترض<sup>٢</sup> على الشيخ و غيره من الحكماء القائلين بحصول صور الاشياء فى ذاته تعالى : بان القول بتقرير لوازم الاول فى ذاته قول : بكون الشئ الواحد قابلاً و فاعلاً و قول : بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية

١- بصور منفصلة والظاهر ان المنفصلة خطأ من الناسخ

٢- اعترض العلامة الطوسى «تبعا لصاحب الاشراق» فى شرحه على الاشارات على الشيخ و اتباعه القائلين برسام الصور فى ذاته تعالى مع انه اشترط على نفسه ان لا يتعرض للذكر ما يجده مخالفا لما اعتمد الشيخ «قدمنا» عليه قال فى شرحه «شرح الاشارات والتنبيهات ط ١٣٧٩ هـ ق الجزء الثالث ص ٣٠٤» : ولا شك فى ان القول بتقرير لوازم الاول.... الخ .

ولا سلبية وقول: بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة - وقول بأنّ معلوله الاول غير مبين لذاته و بانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه .

فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم ، و قد اجبنا عن الاول بانه من باب الاشتباه بين الانفعال التجددى المصحوب لقوة القبول و امكانه وبين الاتّصاف بالتّوازم فى اتصاف البسيط بلوازمها هما حيثيّة واحدة و فى البسيط عنه و فيه شيء واحد .

وعن الثانى : بان الاول ليس متصفاً بها ولا مستكلاً بها ولا منفعلاً عنها بل هى من التّوابع لانّها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات .

و عن الثالث : بان هذه الكثرة انما جاءت بعد الذات و هى على ترتيبٍ على و معلولى و التّرتيب ينشأ من الوحدة و يؤدّى الى الوحدة ، فلا ينشلم بها الوحدة كنشوء الاعداد مع لا تناهيها من الواحد .

وعن الرابع ، والخامس : باتّه عين محلّ الخلاف .

و ثالثها : انه اعترض بعض الفضلاء على هذا المذهب بان : « تلك الصّوَر [ان هذه الصور] امّا جواهر او اعراض .

فعلى الاول: لزم ان يكون موجودات عينية لا بدّ لها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و ان كان . الثانى : ازم ان يكون الواجب تعالى قابلاً [محلاً و فاعلاً] والقول بكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر و نحن قد فككنا عقده و بيّنا وجوه المغالطة فى كلامه فى المبدء والمعاد و بيّنا عدم اطلاعه على كيفيّة هذا المذهب فى علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١- والمعترض هو العلامة الخفرى فى حواشيه على التجريد واعترض عليه المحقق اللاهيجى فى حواشيه على هذا الموضع و جميع ايراداته مأخوذ من المصنّف العلامة . نقل المصنّف كلامه فى المبدء والمعاد والاسفار الاربعة «المجلد الثالث فى الالهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٦» و اشكل عليه و اجاب عن ايراداته .

وان كان هذا المذهب غير صحيح عندنا لما بيننا ولوجوه آخر اثبتناها في المطولات<sup>١</sup> و رابعها : ان النفس في اول الفطرة تستعمل الحواس و هو فعل ارادى منها وليس مسبوقة بتصور سابق او تصديق بفايدة لسذاجتها حينئذ عن كل شىء زايد فليس شعورها بهذا الفعل الاعين الفعل المنبعث عن الشوق الذاتى لا آثارها، فهذا علم حضورى منها بفعله الذى هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلا لاثبات العلم الشهودى الاشراقى لما فوقها بافاعيلها .

و خامسها : ان الفاعل اما بالطبع و اما بالقسر و اما بالتسخير و اما بالجبر و اما بالقصد و اما بالرضا و اما بالعناية<sup>٢</sup> و اما بالتجلى .

و فاعليته الاول سبحانه بالطبع عند الدهريّة و بالداعى عند بعض المتكلمين و بالقصد عند اكثر المتكلمين<sup>٣</sup> و بالرضا عند الاشراقين و بالعناية عند المشائيين و بالتجلى عند اهل الله «ولكل ورجنة هو مؤلّيها<sup>٤</sup>» .

و سادسها : ان المشهور ان مذهب الفيلسوف الاول ان علمه تعالى ' بارتسام صور المعلومات و هو خلاف ما وقع منه التصريح به فى اثولوجيا قال فى الميمر<sup>٥</sup> العاشر منه: «فاما البارى فانه اذا اراد فعل شىء [ما] فانه لا يمثل اولاً فى نفسه ولا يحتذى صنعة

١- انه «قده» قد تصدى لبيان وجوه المفسدة التى يرد على الشيخ و ساير اتباع المشاء فى الاسفار والطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٧ و ٤٨ « والمبدء والمعاد ط ١٣١٤ هـ ق ٧٤ و شرحه على الهداية الانبيئية ط ١٣١٣ هـ ق ض ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣

٢- فى النسخة د، ط و آ، ق : و بالقصد عند المتكلمين. فقط من دون تفصيل

٣- سورة ٢ آية ١٤٣ ٤- كتاب الاثولوجيا المطبوع فى حواشى القيسات

للبيدالاماد ، الطبعة الحجرية ط ١٣١٤ هـ ق ، و اخر القيسات ض ٣٢٣، ٣٢٢

٥- ليس لفظ اولاً فى عبارة اثولوجيا . قد ثبت فى عصرنا هذا ان كتاب اثولوجيا كان من تصنيفات الشيخ اليونانى «قده» المعروف بافلوطين او فلوطين ، كان هذا الرجل من افضل الاوائل و اعلمهم قد تأثر عنه حكماء الاشراق و اهل التوحيد من الامة المرحومة .

خارجة منه ، لانه لم يكن شىء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل في ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال لا يتمثل .

و قال ايضا : «ليس لقائل ان يقول : ان البارئ روى في الاشياء اولا ثم ابدعها وذلك انه هو الذى ابدع الروية فكيف يستعين بها فى ابداع الشىء و هى لم تكن بعد و هذا محال .

ونقول: انه هو الروية والروية لا يتروى ايضا و الا يجب ان يكون تلك الروية تروى و هكذا الى غير النّهاية » .

و سابعها : ان قولهم : العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هى اذ ربّما لم يكن لها مع المعلوم علاقة ولا يوجبها ولا العلم بمفهوم العلية الا ضافيه لا انها مع المعلوليه من غير تقدم لاحدهما ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلوم من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التى هى به علة ، ولا شبهة فى انه اذا استكملت علية العلة لزم منها وجود المعلوم و ليست تلك الجهة فى الجاعل الا نحو وجود كماله له والعلم بالوجود الخاص للشىء لا يتصور الا بشهوده العينى لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله .

ثم اذا حصل من العلة مثال مطابق لها فى العقل يحصل من المعلوم مثاله كذلك و هو علم ضعيف لا يليق بالسبب الاول جل ذكره .

وثامنها : ان تفسير قدرته تعالى 'على' معنى صحة الفعل والترك لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء لا كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الامكانية فى ذاته تعالى

وتاسعها : انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى على وجه لا يوجب تكثراً في ذاته ولا تغييراً في صفاته و هو من العلم الذى « لا يمسه الا المطهرون<sup>١</sup> » ومن هذا - القبيل تحقيق مسئلة البداء التى هى مذهب سادة ائمتنا عليهم السلام ولا يقول بها الا الخواص<sup>٢</sup> .

وعاشرها : ان الاعتقاد فى الكلام ليس كما قال (قالتة خ،ل) الاشاعرة من ان المعانى القائمة بذاته تعالى وسموها الكلام النفسى والا لكان علماً لا كلاماً ولا مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعانى والا لكان كل كلام ، كلام الله تعالى ولا يكفى التقييد بكونه على قصد الاعلام للغير من قبل الله او على قصد الالقاء من عنده اذ الكل من عنده و لو اريد بلا واسطة فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتاً و حروفاً ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انزال «آيات مُحكمات و آخر مُتشابهات<sup>٣</sup>» فى كسوة الالفاظ والعبارات والكلام قرآن و فرقان باعتبارين وهما جميعاً غير الكتاب لانه من عالم الخلق «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذ لا رتاب المُبطلون» وهما من عالم الالامر «بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم<sup>٤</sup>» والكتاب يدركه كل احد والكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية .

والقرآن كان خلق النبى دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «ان مَثَل عيسى عند الله كمَثَل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون<sup>٥</sup>» فآدم كتاب الله المكتوبة بيده قدرته و عيسى قوله الحاصل بامرهِ .

٢- سورة ٣- آية ٥

١- سورة ٥٦ آية ٧٩

٢- سورة العنكبوت ٢٩ ، آية ٤٧

٤- : «وما يحجد بآياتنا الا الظالمون . سورة ٢٩ آية ٤٨

٦- فى بعض النسخ : بين يدي قدرته..

٥- آل عمران سورة ٣، آية ٥٢

فاول نشأت الـ"نسان البشرى من التراب «مامنعك ان تسجد لما خلقتك»<sup>١</sup> و آخر نشأت الـ"نسان الروحى من امر الله «اتما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن - فيكون»<sup>٢</sup> .

وحادى عشرها : ان الاعتقاد فى افاعيل العباد مفاد قوله تعالى ' «وما رميت اذ رميت<sup>٣</sup> ولكن الله رمى» وقوله: «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» فاحمد ضرام اوها مك ايها الجبرى فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك. و سكتن جاشك ايها القدرى فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباط بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعا بعين الـ"اعتبار فى افعال الحواس كيف انمحت وانطوت فى فعل النفس و تصورها فى تصور النفس واتلوا جميعا قوله تعالى : «قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم»<sup>٤</sup> و تصالحا بقول الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر» بين الامرين<sup>٥</sup> .

و ثانى عشرها : ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ' ظاهر معناه و حمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم تجسّم و تكثر على البارى تعالى ' اسمه كما ذهبت اليه الحنابلة- والمجسّمة فهذا من غوامض الالهية التى لايمسها الا المطهرون . فان الناس فى متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان ، فمنهم من اوّل الجميع بتأويلات عقلية حتى الامور الاخرية من الجنة- والنار والحساب والميزان. ومنهم من حمل الجميع على التجسّم من دون المحافظة على ! تنزيهه تعالى .

١- ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي . سورة ٣٩ ، آية ٧٥

٢- سورة ٦ آية ٧٢

٣- سورة الانفال ٨ آية ١٧

٤- سورة المائدة ٩ آية ١٤

٥- : هذه الرواية مستفيضة فى كتب اصحابنا الامامية واشياخنا الانعاشرية وقد نقلها اصحاب الحقيقة عن مولانا امير المؤمنين و قد نقلت عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام



و منهم من اول البعض و قرّر البعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فكل ماورد في المبدء فاولوها و كل ماورد في باب المعاد فقرّروها و ابقوها على ظواهرها لا تهم لم يدخلوا البيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل اخذوه من - الالفاظ ونقل محسوس عن محسوس «واخذميّت عن ميّت<sup>١</sup>» كابدان يتسكى بعضها على بعض واجساد يتّصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط الى العلم بالله وآياته و كتبه و رُسله واليوم الآخر .

### الشاهد الرابع

في سائر الامور العامة من تتمّة تقاسيم الوجود ، وفيه اشراقات

#### الاشراق الاول :

في المتقدم والمتأخر ، فمن المتقدم ما هو بالزمان كتقدم ابراهيم «عليه السلام على محمد «صلى الله عليه وآله» وما بالشرف كما للعالم على الجاهل وما بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة على المعلول اى تقدم ما يمتنع<sup>٢</sup> وجود المعلول بدونه وما يجب بوجوده وحده كتقدم الواحد على الاثنين وما بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقدم الامام على المأموم اذا اعتبر المحراب وبالعكس ، اذا اعتبر الباب او بحسب الطبع كمراتب<sup>٣</sup> العموم اذا ابتدئت من الجوهر ، هابطاً الى الانسان ، واذا عكست الامر رجعت المتقدّم متأخراً وما بالعلية كتقدم العلة الكاملة على معلولها و ملاك التقدم في الزمانى ، الزمان

١- نقل عن بايزيد البسطامى: «انتم اخذتم علومكم عن ميت بعد ميت ، انا اخذنا علومنا عن الحى الذى لا يموت» .

٢- فى النسخ المخطوطة : اى تقدم ما يمتنع بعدمه وجود المعلول ولا يجب بوجوده وجوده .

٣- كترتب العموم ... د، ط - آ، ق

بحسب هويات اجزائه وفي الشر في، الفضيلة وفي الرتبى القرب الى المبدء المحدود وفي  
الطبعى اصل الوجود وفي العلوى الوجوب .

### ”بحث“ و ”تحصيل“

قد اورد الـاَشكال فى عروض التقدم والتأخر فى اجزاء الزمان من جهة انه لو كان  
مناطهما الزمان لكان للزمان زمان و هكذا الى لانهايه .

فاجيب عنه بان غير الزمان يحتاج الى الزمان فى عروضهما و اما اجزاء الزمان وهى  
بنفس ذاتها متقدمة و متأخرة لا لشيء آخر .

وقد استشكل هذا بان اجزاء الزمان لاتصاله متشابهة الحقيقة فكيف يكون  
بعضها لذاته متقدماً و بعضها لذاته متأخراً .

فاجيب بان حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقضى لذاته و كل ماهية حقيقته  
اتصال التجدد والتقضى ، يكون اجزأؤه متقدمة و متأخرة لذواتها ، فاختلاف الاجزاء  
بالتقدم والتأخر ، من ضروريات هذه الحقيقة .

### ”بحث“ و ”تحصيل“

قيل : ان المتضايفين يجب ان يكونا مَعين والتقدم والتأخر من باب المضاف .  
واجيب عنه فى كتب الحكماء بان اضافتى التقدم والتأخر انما يعرضان فى العقل  
لجزئين من الزمان بانهما اذا احضرا فى الذهن و لاحظتهما العقل بهاتين الصفتين حكم  
بانهما كذلك فى الخارج .

### ”تحقيق“ ”عرشى“

ان التّقدم والتأخر فى اجزاء الزمان لا ينافيان معيّتهما فى الوجود بل هما عين

معينتهما فيه، فالمتضايان يجب ان يكونا معين في نحو وجودهما بما هما متضايان و نحو وجود ابعاض الزمان هو اتصالها بالتجدد ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود . واما الذي حصلوه فليس فيه جدوى و ذلك لان التضاييف كما يوجب المعية في العقل كذلك يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الامر معين في الوجود كما لا يخفى

### حكمة مشرقية

ان هيئنا نحويين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الخمسة المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقتهما و لطافتها .

احدهما التقدم بالحق والاخر التقدم بالحقيقة . ولكل من هذين برهان و حد يحوجان الى كلام مفصل لا يليق بهذا المختصر ايراده و نحن نشير الى الاول : بان الحق باعتبار تجليه في اسمائه و تنزله في مراتب شئونه التي هي انحاء وجودات الاشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشيء آخر ، فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم و قضاء ختم .

والى الثانى : بان الجاعل والمجعول اذا كان لكل منهما شيئية و وجود ، فتقدم الشيئية على الشيئية من جهة اتصافهما بالوجود ، تقدم بالذات سواء كان بالطبع او بالعلية و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقة .

واما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجودا بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص و ظله او عكسه فى المرءآت .

الاشراق الثانى :

فى الواحد والكثير

الوحدة يساوق الوجود فى صدقها على الاشياء بل هى عينه ولهذا توافقه فى القوة

والضعف ، فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم و فى كونها اظهر من ان يعرّف ومتى حوّل تعريفها كان دورياً ومن احوالها الهووية والتجانس والتماثل والتشابه والتساوى والتناسب. وفيها شوب كثرة كما فى مقابلها شوب وحدة كالغيرية والخلان والتناقض والتضاد .

فالوحدة على ضربين: حقيقيه- وغير حقيقيه- وهى ما يكون اشياء متعددة مشتركة فى امر واحد هو جهة- وحدتها وهى اما مقوّمه- لتلك الاشياء او عارضه- لها .

فالاتحاد فى النوع «مماثلة» و فى الجنس «مجانسة» و فى الكيف «مشابهة» وفى الكم «مساواة» و فى الوضع «مطابقة» وفى الاضافة «مناسبة». و ظاهر ان جهة- الوحدة فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقيه- شخصيه- محضة-<sup>١</sup> الا ان لها مراتب فى القوة والضعف . واقوى الاشياء فى هذه الوحدة هو ما لا كثرة فيه<sup>٢</sup> اصلاً وغيره وقد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعياً وقد يكون واحداً عددياً اى شخصياً وهو اما ان لا ينقسم فى الخارج اصلاً او ينقسم والثانى قد يكون واحداً بالاتصال وقد يكون واحداً بالتركيب والاول اما ان يكون ذا وضع كالنقطة او غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى ان العشرة فى عشرينه واحدة بل هى لنفسه واحدة ولغيره عشرة- فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل و حيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل .

فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقى و احقّ اقسامه ما لا ينقسم اصلاً لا فى الكم ولا فى الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود ، ثم ما لا ينقسم فى الكم اصلاً قوةً او فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعى . والواحد العددي احقّ بالوحدة من الواحد النوعى لكونها ذهنيةً

١- كلمة محضة ليست فى النسخ المخطوطة ٢- فى بعض النسخ : واقوى الاشياء فى هذه الوحدة، هو ما ينقسم اصلاً .  
٣- لكون وحدته ذهنية - د، ط - آ، ق .

وهو من الواحد الجنسى لشدة ابهامه وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس .

### الاشراق الثالث :

#### فى التّقابل

قد اشرنا الى ان الهو هوية من احوال الوحدة ، كما ان الغيرية من اقسام الكثرة .  
فمن انحاء الغيرية التّقابل والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان معاً فى شىء واحد  
من جهة واحدة ، و ذلك على انحاء الاول : تقابل السلب والايجاب لافى القضية وحدها  
بل وفى مثل قولك فرس ولا فرس ، فالقضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان  
واما قولهم : تقيض كل شىء رفعه ، فلا يكون الموجبة تقيضاً للسالبة بل يصدق  
عليها سلب سلبها ، بحث لفظى ، لان التناقض من النسب المتكررة ولا حاجة الى التأويل  
بان المذكور اعم من الرفع والمرفوع به .

والثانى : تقابل المتضايين وهما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر  
كالعلة والمعلول ، والمضاف الحقيقى هى الاضافة لا المحمول عليه ولا المركب منهما  
وهو المشهورى وهكذا فى كل مشتق .

والثالث : تقابل التضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين فى موضوع  
واحد ، بينهما غاية الخلاف كما فى اصطلاح الالهيين ، او المتعاقبان على موضوع واحد  
من غير اجتماع كما فى اصطلاح المنطقيين .

واعتبر جماعة : المحل بدل الموضوع فاثبتوا التضاد بين صور العناصر و ستعلم  
ما هو الحق فى ذلك .

والرابع : تقابل العدم والملكة فالملكة فى المشهور هو القدرة للشىء على ما من  
شأنه ان يكون له «متى شاء» كالقدرة على الابصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد  
فى الوقت الذى من شأنه ان يكون فيه كالعنى لا كالجر و قبل فتح البصر .

والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء امر عما فيه امكان وجوده او فى بعض مقوماته فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بداء الثعلب الذى هو بعد الملكة والمردودية التى هى قبلها وعدم البصر الممكن فى حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكنة لنوعها ، كل هذه عدميات و ليس هذا عدماً بحثاً لاشتراط الامكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا .

### حكمة "عرشية"

اعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شىء من الاشياء لست اقول : لانيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهى من عوارض الماهيات و ذلك لاثناك يمكنك ان تعتبر ماهية الانسان من حيث هى هى ولا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك ان تلتطف نفسك وتتأمل فيما اسلفناه فى كيفية عروض الوجود للماهية انها على اى وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا؟

### بحث "و تحصيل"

او لعلك تقول حسبما وجدت فى «الشفاء» وغيره : ان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شىء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فليس كل موجود بواحد» فاذا الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة <sup>١</sup> .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة فى المقدمتين مايراد منه فى مباحث الماهية للتمييز بين المقومات و غيرها، فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى

١- وقد فصلنا هذا الكلام فى حواشينا على هذا الكتاب فارجع

لا موجود ولا معدوم و ان اردت ان الشئ الكثير بما هو شئ كثير موجود فى الواقع سلّمناها ، لكن الكبرى ممنوعة اذ الكثير بما هو كثير كما انه موجود فكذلك هو واحد بوجه «ما» وان لم يكن واحداً وحدةً تقابل كثرته .

لست اقول : ان الوحدة عرضت للكثرة حتى يكون الكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة ويكون موضوعا هما متغايرين كالعشرة التى يعرض الجسم ويعرضها الوحدة ، فوحدة الكثرة لا تقابل تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة بل اقول : ان الوحدة كالوجود على انحاء شتى و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما ان الوجود الخاص الذهنى او الخارجى يقابله العدم الذى بازائه والعدم المطلق فى مقابله الوجود المطلق و كل موجود «ما» له وحدة «ما» والكثير المقابل له غير موجود .

فموضوع الكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد اعتبار العقل و كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها واحدة و زيادة الكشف والتحقيق يطلب فى الاسفار الاربعة<sup>١</sup> .

### حكمة مشرقية

الوحدة ليست عرضاً من الاعراض اللاحقة ووحدة الجواهر كوجودها ليست بزائدة على ذاتها فى الاعيان بل انما زيادتها فى التصوّر .

والعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا ولم يحط به علماً ، واعجب منه انه صرح فى بعض المواضع بان الوحدة فى المتصل الجوهرى عين متصلته<sup>٢</sup> والاتصال بالمعنى .

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلد الاول ص ١٣٣ ، الى ١٣٩

٢- وقد صرح الشيخ بهذا فى الشفاء نقل كلامه المصنف فى الاسفار على سبيل التفصيل و اورد عليه بوجه

الذى هو فصل الجسم لا شك<sup>١</sup> انه جوهر عنده و ساير الحكماء من اتباع ارسطاطاليس .  
فالحق الحرى بالايقان<sup>٢</sup> والتصديق ان الوحدة كالوجود من مقومات الوجود -  
العينى المتقدمة عليه لامن لواحقه المتأخرة عنه .

واما الماهية اذا اخذت بنفسها من حيث «هى هى» فلا يخلو ايضا من ثبوت<sup>٣</sup>  
وحدة ، الا ان للعقل ان يجردها من كافة الوحدات ثم يحكم عليها بلزوم الوحدة و  
عروضها اياها . فما اشبه حالها [الوحدة] بحال الوجود لتحدى<sup>٤</sup> انهماشى<sup>٥</sup> واحد حقيقة  
متغاير مفهومها .

### حكمة<sup>٦</sup> أخرى مشرقية

ومن المضاهات الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد الحقيقى بتكراره -  
العدد مثالا<sup>٧</sup> لايجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الاشياء وتفصيل العدد لمراتب الواحد  
مثال لظهار الموجودات، وجود الحق ونعوته وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع  
الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات  
وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الموجودات الالمانية بالماهيات .

ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة و كون كل مرتبة منه حقيقة  
برأسها ، موصوفه<sup>٨</sup> بخواص و لوازم لا توجدان فى غيرها اذا فتشت فى حاله<sup>٩</sup> وحال  
مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة و انك لاتزال تثبت فى كل مرتبة من المراتب  
عين ما تنفيه فى مرتبة أخرى<sup>١٠</sup> .

٢- فى بعض النسخ : فالحق الحرى بالاتفاق . والظاهر انه غلط

٣- ولا يخلوا ايضا من شوب وحدة - دط

٤- فتحدى انها ... الخ - دط - آءق

٥- فى بعض النسخ : اذا فتشت حاله من دون كلمة فيه .



فنقول : الواحد ليس بعدد باتفاق اهل الحساب والفضلاء والعدد ليس بواحد ،  
 لانه يقابله مع انه عين الواحد الذي يتكررُ والواحد عين العدد الذي حصل بتكرره .  
 فلك ان تقول : لكل مرتبة انها مجموع الاحاد و ان تقول : انها ليست مجموع  
 الاحاد ، لاتّصافها بخواص و لوازم لا توجد في غيرها و مجموع الاحاد جنس لكل  
 مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها ، فلا بدّ لها من امر آخر غير جميع الاحاد و ليس فيها  
 شئ غير جميع الاحاد فلا تزال تثبت عين ماتنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا امر  
 عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من : « ان الحق المنزه عن نقائص الحدّثان بل عن كمالات  
 الاكوان هو الخلق المشبه و ان كان قد تميز الخلق بامكانه و نقصه عن الحقّ والحقّ  
 بوجوده و شرفه » .

### شكّ و تحقيق

و لك ان تقول : ان المقولات لما لم يتضادّ بعضها مع بعض و كذا الاشتراك  
 في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد وهما تحت  
 مقولة الكيف فلا بدّ من كون المتضادين تحت جنس قريب ، فالمتضادّان بالذات هما  
 الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهما  
 اذ الجنس عرضي للفصل و ايضاً لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد  
 و لعدم استقلالهما في الوجود و الجعل .

فالتقصّي عنه بان الجنس و الفصل متحدان في الوجود وهما عين النوع في الخارج  
 فالصفات العينية للفصول هي بعينها صفات الانواع و التضاد من الاحكام الخارجية ، و ان  
 كان منشأه الفصول عند التحليل ، فيكون الموصوف بها الانواع المحصلة و كذا التعاقب

فى الخلول لان الخلول<sup>١</sup> نحو من الوجود والموجود هو النوع بعين وجود الفصل فيكون كل منهما متصفاً بصفات الآخر بالذات لا بالعرض اللهم الا بغير الصفات العينية من الا<sup>٢</sup> اعتبارات .

#### الاشراق الرابع : فى العلة والمعلول

الوجود ينقسم الى 'علة' و معلول فالعلة- هى الموجود الذى يحصل من وجوده وجود شىء آخر و ينعدم بعدمه فهى ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شىء آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه او عدم شىء منه .

ولا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول<sup>١</sup> شخصى فى انعدام وجود الشىء بعكدمات اجزاء علته ولا حاجة فيه الى 'تمحلات ذكروها اذ العلة هناك امر واحد هو عدم العلة التامة بما هى علة- تامة- .

و قد يقال : العلة بازاء ماله مدخل فى وجود الشىء فيمتنع بعكدمه وان لم يجب بوجوده و هى بهذا المعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علتان للوجود و «مادة» و «صورة» وهما علتان للماهية اى بحسب القوام فالفاعل ما به وجود الشىء كالنجار للسريـر ، والغاية ما لاجلها وجود الشىء كحاجة الاستواء عليه و هى علة فاعليته- لفاعلية الفاعل بماهيتهما و معلولة- له فى الوجود فهى غاية بوجه و علة غائية بوجه وكما ان العلة- الغائية- ما هى متمثلة- عند الفاعل لا الواقعة- عيناً فكذلك الغاية- الواقعة- فى العين هى ما يرجع الى الفاعل ، فالنجار للسريـر لاجل الجلوس او البانى للبيت ليسكن غيره<sup>٢</sup> او الماشى لحاجة- مؤمن او لرضاه فلان كلهم انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيراً الى 'نفوسهم' .

١- على معلول واحد شخصى - د، ط - آ، ق ٢- فى بعض النسخ : لسكنى غيره

والعلة المادية هي التي عنها الشئ كالخشب للسريـر فهي التي معها يكون الشئ بالقوة والصورة هي التي يلزم منها وجود الشئ فمعها يكون الشئ بالفعل كصورة السريـر .

وليـعلم ان المادة بالقياس الى المركب علة مادية وبالقياس الى ما ليس جزئـه «عنصر» او «موضوع» وكذا الصورة علة صورية للمركب وصورة للمادة واقامتـها للمادة ليس على نحو اقامتها للمركب لانها مفيدة الوجود لمعلولها في الاول افادة لا بالاستقلال بل هي مع شريك يوجدـها اولـاً ، فيقيم بها الآخر فيكون واسطة في التـقوم وشريكاً وفي الثاني ليست مفيدة للوجود بل انما يفيد الوجود شئ آخر ولكن لها دخل في التـقوم فالصورة مبدء فاعلى لشئ ومبدء صوري لشئ آخر ، فالعلل لا يـزيد عددها على اربعة .

قالوا الفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع وقد يكون بالفعل كما بعده وقد يكون كلياً كمطلقه وجزئياً كمحسوسه و عاماً كما قيل : الصانع علة للسريـر . او خاصاً كما قيل : هذا النجار قد صنعه . وقد يكون قريباً كالصورة للهولى والعفونة للحمى و بعيداً كالعقل الفعال والاحتقان مع الامتلاء .

### حكمة مشرقية

ان وجود كل معلول من لوازم ما هي علة له بما هي علة و«كل موجود ففعله مثل طبيعته» فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط . ففعل الله في كل شئ افاضه الخير الوجودى والفعل المتجدد لا يصدر الا عن فاعل متجدد . والفاعل الثابت لا يصدر

١- فى بعض النسخ : ولكن لها و منها . من دون لفظ : التـقوم

٢- هذه الكلمة قد وردت عن الاساطين بعبارات مختلفة «كل فاعل ففعله مثل طبيعته»

عنه الا فعل ثابت ، فلا بد<sup>١</sup> في تجدد الحوادث من وجود متوسط يكون حقيقته الحدوث والتغيير وما هي الا الحركة ، واسبقها الدورية [اي الحركة الدورية] فلا بد لها من قابل ذى قوة التأثير من غير زوال وفاعل ذى قوة التأثير من غير امساك الا ماشاء الله .

وقد بينا في بعض كتبنا<sup>١</sup> ان للوجود مراتب اولها الوجود الذى لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد [مخصوص] و هو الحرى بان يكون مبدء الكل .

وثانيتها : الوجود المتعلق بغيره من العقول والنفوس والطبايع والمواد والاجسام وثالثتها : الوجود المنبسط الذى ليس شموله<sup>٢</sup> وانبساطه على طريقة عموم الكليات الطبيعية ولا خصوصه على سبيل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبايع النوعية او الجنسية بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه « النفس الرحمانى » و هو الصادر الاول عن العلة الاولى<sup>٣</sup> و هو اصل العالم و حياته و نوره السارى فى جميع السماوان والارض فى كل بحسبه .

وليس هو الوجود الاتزاعى الا<sup>٤</sup>باتى الذى هو كساير المفهومات الكلية وله ايضا وجود خاص يتقيد به فى الذهن . والى هذا المراتب وقعت الاشارة فى كلام بعض العرفاء حيث قال « الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره<sup>٥</sup> » . ومراده<sup>٤</sup> من الاثر نفس الماهيات اذ هى بمنزلة القيود للوجودات الخاصة<sup>٥</sup> و هى

١- الاسفار الاربعة فصول العرفانية و كتاب المشاعرط مشهد ١٣٨٤ هـ ق مع شرح العلامة المحقق مول محمد جعفر اللنگرودى و حواشى السيد جلال الدين الاشثيانى ص ١٧٧ ، قول عرشى : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢- و قد يتوهم : انه على هذا التقسيم يلزم ان لا يكون الوجود المنبسط متعلقا بغيره اى لا يكون معلولا و قد ذكرنا تحقيق الحق فى حواشينا على المشاعرو ذكرناه على نحو الاختصار فى حواشى هذا الكتاب و من اراد فليرجع

٣- واعلم ان هذا التعبير قد ورد عن كثير من العرفاء

٤- والمراد من الاثر - دط

ليست بمجمولة<sup>١</sup> الا بالعرض و لهذا يقال لها الاكثار دون الافعال وذلك لان فعل الفاعل<sup>٢</sup> وما يترتب عليه في الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته الا بالعرض ، فليس المفاض عليه والمجمول<sup>٣</sup> اولاً عند التحقيق الا نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسيط وليس المجمول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب اليه المشاؤون اصحاب المعلم الاول لان الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها في الاسفار<sup>٤</sup> احدها : انه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقومالها في حد نفسها فيتقدم عليها ، تقدم الذاتي على ذي الذاتي مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لا يمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بعد حاصلة ام لا فضلاً عن حصول فاعلها وفي الماهيات الحاصلة ما نتصورها و نأخذها من حيث هي هي و هي في هذا الاعتبار ليست الا هي فلو كانت هي في حد نفسها مفتقرة الى العلة لم يمكن اخذها من حيث هي هي ، فاذن اثر الجاعل شيء آخر .

والثاني : ان الماهية لو كانت في حد ذاتها مجعولة لكان مفهوم المجمول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتي لا بالحمل المتعارف فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهي تأبى عن كثرة التشخيصات ويمتنع ان يكون التشخيص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجعولة و كانت متعددة الحصول في ضمن افرادها فلا يخلو اما ان يتعدد الجعل فيها اولاً ،

١- لان اثر الفاعل : دءط - آءق - لءن

٢- ذكر المصنف العلامة «قده» جميع هذه الادلة في الاسفار «المجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٨٧» و رسالة المشاعر م ١٣٨٤ هـ ق ص ١٥٦ ، المشرع السابع ص ١٥٨ ، ١٥٧ الى ص ١٧٧

والاول مستحيل اذلا تعدد في صرف الشيء بل هي لا واحدة ولا كثيرة فكيف يتكرر جعلها في ذاتها .

واما الثاني، فايثها كانت مجمولة واحدة منها او كلها بجعل واحد ففي الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى الجميع واحدة و في الثاني يلزم خلاف - المفروض او التناقض .

والرابع: اذا كانت الجاعليّة والمجمولية بنفس الماهية من غير اعتبار الوجود لكان المجمعول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم الماهيات امور اعتبارية عندهم ، فيلزم عليهم ان يكون الجواهر والاعراض كلها الا المجمعول الاول ، اموراً اعتباريّة .

والخامس : ان تشخص الماهية ليس عين الماهية فهو بامر زايد عليها عارض لها وعند القوم : ان الشيء مالم يتشخص لم يوجد . والمحققون منهم على ان التشخص بنفس الوجود لان الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها اليها واحدة ، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن العلة فالمجمعول بالذات اذن ليس نفس الماهية بل الشخص او هي مع حيثية التعيّن او الوجود او ما شئت فسمه فانسخ الفرض .

لا يقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول : الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهي من حيث ذاتها ان كانت موجودة لكانت واجبة بالذات والا لكانت موجوديتها بغير ذاتها عما كانت والتغيير<sup>١</sup> اما بانضمام شيء اليها او بانضمامها الى شيء فاثرا الجاعل اولا بالذات هو ذلك الشيء او الانضمام .

لا يقال: الجاعل صيرها بحيث يكون مرتبطة بذاتها الى الغير ، بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية .

١- والتغير - دط و نسخة آق و ل ن : والتغير اما بانضمام شيء اليها او انضمامها ....

لانا نقول : فالمجموع هو الصيرورة فلم يكن هي بما هي كذلك والا لزم انقلاب الماهية و هو ممتنع بالذات .

### ظلمات وهمية يطردها انوار عقلية

ان قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شيء من المذهبين - المعروفين عند الجمهور وهما جميعاً غير ما ذهبنا اليه من مجعوليّة سنخ الوجود . ومن المتأخرين<sup>١</sup> من ابطال كون الوجود معلولاً<sup>٢</sup> يانه : لو كان تأثير العلة في الوجود وحدة لكان كل معلول لشيء معلولاً لغيره من العلل و كل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة صالحة لعلية كل وجود . والجواب : ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى<sup>١</sup> والشدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كلية لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له ماهية كلية فضلاً عن ان يكون نوعاً او غيره ، نعم ينتزع منه امر مصدرى عام و هو ليس من حقيقة الوجود في شيء بل وجه من وجوهها . فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شيء اليه يكون علة ومعلولا والوجود العلوي بذاته غير الوجود المعلولي لا بانضمام ضمنية .

و ربّما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل تبنتي على كون الوجود امرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان كما هو شأن الامور النسبية بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلاً يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذلا يرد عليه القسمة فكيف

٢- مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازي

يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلوم . ونحن بفضل الله و تأييده فككنا هذه -  
العقدة و حللنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن الاحتجاجات للزاعمين ان اثر العلة - هي سيرورة الماهية موجوده كما هو -  
المشهور من المشأئين ان مناط الحاجة الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية  
نسبة وجود المحمولي او الرابطة الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل ليس الا سيرورة .  
الماهية موجودة .

والجواب ان القول في الامكان ارفع مما هو المشهور و ما فهمه الجمهور و قد  
مر ان سبب الحاجة الى العلة ليس هو الامكان بل كون الشيء نفسه متعلق الوجود بغيره  
ومن احتجاجات القائلين بمجعية الماهيات ما ذكره صاحب الاشراف من ان -  
الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية  
فجوهر المعلوم ظل لجوهر العلة - والعلة جوهريةتها اقدم من جوهر المعلوم .

ويقرب منه ما ذكره بعضهم انا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا -  
الموجود المعلوم ولا شك ان الموجود المعلوم ليس الا الماهية لان الاتصاف بالوجود  
ونحوه من الامور الاعتبارية و اجود من هذين ما ذكره استاذنا الشريف سيد اكابر -  
المحققين اديمت ظلاله <sup>١</sup> «من انه لما كان قوام نفس الماهية مصحح حمل الوجود  
عليها و مصداقه في ظرف ، فاحدس انها اذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل خرجت  
عن حدود الامكان <sup>٢</sup> و هو محال فهي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و هي في ذاتها  
حينئذ ليس البسيط و يخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه الوجود  
على اللزوم بلا توسط جعل مؤلف . »

١- و هو السيد المحقق الداماد م ١٠٤٠ ، في القيسات و افق المبين و ساير تصانيفه

٢- : كتاب القيسات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٤٦٤ ، في الاصل خرجت عن حدود بقعة الامكان .....



## مقاومة "عرشّة"

ان مدار هذه الاحتجاجات على كون الوجود اعتبارياً ذهنياً وقد اوضحنا ان -  
الوجودات الخاصة هي الحقايق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى ' علاقة ارتباطية -  
اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب ان بعضاً من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا -  
التشكيك في الذاتيات بالاقدميّة وغيرها ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب  
ماهية عله - لبعض لكان التشكيك عيذاً في جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض  
في المذهب .

ثم بعد ان سلّمنا بالفرض ان الوجود امر اعتباري فلا نسلم ان مصداق حمل -  
الموجودية على ماهيّة انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صدورهما  
عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤها عن الجاعل ، كيف ولو كان الا -مر كذلك لزم  
انقلاب الشيء عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان الممكن اذا كان في ذاته  
مصادقاً لصديق الموجوديّة عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجباً ولا  
يجدى الفرق بين حمل الذاتي على شيء و حمل الوجود عليه ، بان الذاتي للشيء ما يصدق  
عليه بلاملاحظة -حيثيّة اخرى ' غير ذاته تقييدية او تعليلية و حمل الوجود يحتاج  
الى ' ملاحظه -حيثيه اخرى ' هي صدور الماهية عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهية او ارتباطها بالعلّة او غير ذلك اما ان يكون مأخوذاً  
في المحكى عنه بالوجود و في المصداق لحمل الموجوديّة ام لا فان لم يكن مأخوذاً  
اعاد المحذور و هو الانقلاب وان كان مأخوذاً فيكون الصادر عن الجاعل و اثره المترتب  
عليه اما المجموع واما تلك الحيثية وعلى اى التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل  
نفس الماهية فقط بل شيء آخر اما مركباً او بسيطاً .

فليكن المسمى بالوجود هو تلك الحيثية والاول يشبه ان يكون مذهب المشائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمة في هذا الباب .

واعجب من ذلك ان بعض اجلّة الفضلاء مع شدة مبالغته في ان الماهية اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه: ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته اعنى<sup>١</sup> بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هوئته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجوداً انه معروض لخصّة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيّة لا بذاته بخلاف الاول .

ثمّ قال : وهذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثته مكتسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته انتهى<sup>٢</sup> « وهذا صريح منه في ان اثر الفاعل امر وراء نفس الماهيّة<sup>٣</sup> .

الاشراق الخامس :

في بعض احكام العلل الأربع .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالانسان و منه ما ليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقول الفعّالة و مثل هذه يكون صورتها ذاتها .

١- مراده من بعض الاجلة.... هو المحقق الدواني في حواشيه على التجريد

والعلوم الباحث عنها يسمّى 'علوم المفارقات وما يجتمع فيه جميع الاسباب  
امكن ان يكون عليه برهانان لميان من علمين مختلفين اعلى! و اسفل .  
فالتطبيعى يعطى برهاناً لميّا في تشابه الحركة الاولى ' مثلاً مادامت المادة والصورة  
موجودتين وهما من العلل المقارنة .

والفيلسوف يعطى البرهان اللمى الدائم مطلقاً من العلل المفارقة و هى الفاعل  
والغاية وما يجتمع فيه الاسباب يكون علّة قوامه غير علّة وجوده ، وما لم يكن له  
الفاعل والغاية كان ما هو و لم هو فيه شيئاً واحداً والمراد من علّة القوام هو السبب  
المقارن ومن علّة الوجود هو السبب المفارق كما او ماأنا اليه .

### توحيد "عرشى"

ثمّ انك اذا تأملت في الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنّها شيء واحد  
موجّه من حدّ نقصان له الى حد كمال فان النجّار بالفعل ليس ذات شخص انساني  
كيف كان ، بل مع تهيئته بالآلة والوقت والمكان وغيرها وليس في الخشب ايضاً باى  
وجه كان استعداد قبول النّجر بل مقارنته بيد النّجار كأنّها شيء واحد متحرك فى -  
الاضاع .

ثمّ لكل نجّار من الفاعل وانفعال من القابل صورة خاصّة متّصلة فى الاستحالات  
والتشكلات و لها غاية قريبة موصلة بها وهكذا اتّصلت الاستحالات و تواردت الصور  
على الاتفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هى غاية بوجه و صورة بوجه آخر والغاية  
ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهة - و عله - غايه - من جهة - .

## تصويب

ومن ههنا يعلم وجه صحّة ما ذهبت اليه القدماء من اثبات الشوق للهوى<sup>١</sup> الى صورتها وان استبعده الشيخ في الشفاء غاية الاستبعاد<sup>١</sup> واستدل على بطلانه بوجه تفصيلي مشروح ثم اثبت العشق لها في رساله<sup>٢</sup> ونحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً في دفع ما ذكره في الاسفار<sup>٢</sup> وعملنا في بيانه رسالة منفردة<sup>٣</sup>.

## ذكر تنبيه

حكم الشيخ الرئيس<sup>٤</sup> في مباحث العلّة من الهيئات الشفا : بان العلة الفاعلة لا يجب ان تفعل ما يشابهها . و مثل ذلك بالنار فانها تسود و بالحركة فانها تسخن ثم حكم في رسالة العشق<sup>٤</sup> : بان كل منفعل يفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه . و مثل ذلك بامثلة اخرى<sup>١</sup> .

و اجاب عن التّقص : بان الشمس تسخن وتسوّد من غير ان يكون السخونة والسواد مثالها بان كلامنا في المؤثر القريب المباشر ولا شبهة في ان هذين الحكمين منه متناقضان وما ذكره لا يفي بدفع التناقض لان الفاعل في امثلة ما ذكره في الشفاء قريب مباشر للفعل .

١ - اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤، ٢٥

٢ - و قد ذكر المصنف العلامة بحث شوق الهوى<sup>١</sup> للصورة في موضعين من الاسفار «الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلد الاول العلة المنصرية ص ١٦٨» : في حال شوق الهوى<sup>١</sup> الى الصورة ص ١٦٩ وقد زيف كلام الشيخ . بما لا مزيد عليه «الاسفار الاربعة المجلد الثالث الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لاه تعالى ص ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١» و قد زيف كلام الشيخ وقال: «ان ما ذكره [الشيخ] لا يفيد اثبات معنى العشق الا على ضرب من التشبيه» نقل «قده» كلمات الشيخ من رسالة العشق .

٣ - الهيات الشفاء طح ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٢٧ ، نقول: انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوداً افاد مثل نفسه .

٤ - رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ في امثال هذه المسائل مضطربة .

والحقّ انّ الفاعل يؤثّر بوجوده في وجود المَعْلُول والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة متفاوتة في الكمال والنقص ، وانما اختلفت من جهة تميّزاتها الكلية مسمّاة بالماهيات عند الحكماء والاعيان الثابتة عند طائفة [الصوفية] وهذا كمراتب العدد فاتّها كلها متماثلة اذ ليست الا وحدات متكرّرة ، و هي ايضاً متخالفة المعاني النوعيّة اذ لكلّ مرتبة منها خواص و لوازم عجيبة غير ما غيرها .

#### الاشراق السادس :

في شيء من العرشيّات الالهاميّة في احوال هذه العلل . و هي سبعة :

الاول : ان المبدء الفاعل بالقياس الى الماهيّة الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض عليها منه مقوّم لا فاعل ، لان هذا الوجود غير مبين له و اما بالقياس الى نفس تلك الماهيّة بما «هي هي» فلا يكون له سببيه ولا تقويم اصلاً كما علمت .

ولهذا قيل : الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود . «ان هي الا اسماء سمّيتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ١» .

الثاني : ان الصّورة في كل شيء تمام حقيقته ، سواء كانت مجردة عن المادّة او مقترنة وانما حاجتها الى المادّة ليست لذاتها ولالوجودها و شخصيّتها الذاتيه بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمه لشخصيتها من الكمّ والكيف و غيرها فالسرير ، سرير بهيته لا بمادّته والعرش ، عرش بصورته لا بمادّته .

الثالث : ان المادّة للشيء مادّة له بما هي مبهمه لا بما هي معيّنة والا لكانت

١- في سورة ٧، آية ٦٩ : اتجادلونني في اسماء سميتوها انتم و آباؤكم ، ما نزل الله بها من سلطان سورة ١٢، آية ٤٠ : ما تعبدون من دونه الا اسماء اسميتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان . سورة ٥٣، آية ٢٣ : ان هي الا اسماء سميتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان .

صورة لامادة فمادة السرير انما هو حامل مكانه واستعداده لا بما هي صورة خشبيّة بل بماله قوة قبول اشياء كثيرة، منها السرير، فالقوة منشأؤها التقصّص والقصور. ثم مادة الخشب انما هي مادة له بما فيه امكان الخشبيّة لا بما فيه فعليّة صور العناصر وهكذا الى ان ينتهي الى الهوى الاولى والقوة المحضة التي ليست فيها جهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شىء. ولهذا يقبل الاشياء كلّها على التدرّج فيتحد بكل صورة شىء بعد شىء كما اتحد العقل بكل صورة دفعة اما البرهان على ان العقل جميع الموجودات التي دونه فتعلم في مباحث النفس و قد اومأنا اليه ايضاً و اما على ان الهوى يتحد بما يتصور به فلكونها قوة كل شىء ليس فيها جهة فعليّة اصلاً والا لكانت مركبة من صورة ومادة اخرى فيتسلسل الامر لا الى نهاية، او ينتهي الى قوة محضة و كل قوة فالتركيب بينه وبين الصورة اتحادي لا انتسابي اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين في الخارج لم يكن احدهما قوة والاخرى فعلاً بل كلتاهما يكونان فعليتين هذا خلف. واذا علم هذا في التركيب الاول فعليه قياس التركيب الثانوى لما ذكرنا ان جهة الماديّة هي القوة والاستعداد لا الحصول والفعليّة.

اولا ترى ان الاجسام الفلكيّة لا يحصل منها شىء آخر لتامة صورها و عدم كونها عنصريّة.

الرابع: قد علم مما ذكرناه ان صور العناصر غير داخله في حقيقة المركب العنصرى الطبيعى كالمواليد الثلاثة على ما هو المشهور بل هي من شرايط وجودها وبقائها فهي موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى الشيخ ان هذا المذهب احدث في زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك الصور والتركيب الاتحادي بين المادة والصور لا يوجب زوالها كما زعمه بعض المدقّقين<sup>١</sup>.

١- و هو السيد السند صدر الدين الشيرازى المعروف بسيد المدقّقين و قد نقل المصنف كلامه في مباحث الجواهر والاعراض من الاسفار الاربعة ١٢٨٢ هـ ق ص ١٨٨ الى ١٩١

الخامس : ان الصور النوعية جواهر عند اتباع المعلم الاول و اعراض عند اتباع الرواقين و عندنا هي عين الوجود الخاصة والوجود ليس بجوهر ولا عرض فهي ليست في هويتها جواهر او لا اعراضا وانما جوهرية كل منها بجوهرية ماهية النوع المتقوم بها في الخارج و ستطلع على برهانه في مباحث الماهية .

السادس : انا قد وضعنا قاعدة لاستعلام كون الجزء الصوري للمركب جوهرا او عرضا و هي قاعدة شريفه بها يستعلم ايضا ان المركب طبيعي او صناعي اثبتناها في كتاب «الاسفار» من اراد الوقوف عليها فليراجع اليها <sup>١</sup> .

السابع : ان الامكان اى الاستعدادى المذكور فى تعريف الهيولى<sup>١</sup> انها جوهر مستعد ليس المراد منه نفس الاضافة المتأخرة عن وجود المستعد والمستعد له ، الموجودة فى العقل بعد تعقّل الطرفين بل المراد منه منشأ هذه الاضافة و هو كون - الشئ بحيث يكون له امكان قبول الاشياء و هكذا الحال فى اكثر الفصول التى يعبر عنها بلوازمها الذاتية الاضافة كالحساس والناطق والرطب واليابس وغيرها من القوى التى يُعبر عنها بافاعيلها و انفعالاتها .

فعلم ان تعريفات القوى بافاعيلها و انفعالاتها الذاتية تعريفات حديثة مأخوذة من مبادئ الفصول الذاتية ، و كذا تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد كما هو مذكور فى الاشارات حد لا رسم .

ولا يرد عليه ايراد الامام الرازى بان القابلية من باب المضاف لا لما ذكره «المحقق الطّوسى» فى جوابه : ان الفصل هو القابل لا القابلية ، اذ لا فرق بينهما فى كونهما من باب المضاف اذا كان المراد نفس المعنى الاضافى بل لانه المراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلا او يتصف بالقابلية ، كما مرّ .

١- و قد تعرض المصنف العلامة لهذا البحث فى الجواهر والاعراض مفصلا و فى الامور العامة على نحو الاختصار . الجواهر والاعراض ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٢٤ ، ١٣٥

## الاشراق السابع :

فى الاءمكان والوجوب والقوة والفعل و فى اثبات الطبيعة  
فى كل متحرك و فى سبب الموت الطبيعى ، و فى الاشارة  
الى ' حدوث هذا العالم و ماهية الدنيا والاخرة

الاءمكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية و هو صفة عقلية لا  
يوصف بها مالا مادة له فى الخارج ولا فى نفس الاءمر فالمبدعات انما لها فى نفس  
الاءمر الوجود والوجوب و هى ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هى مع قطع  
النظر عن استنادها الى جاعلها التام و عدم اعتبار الشئ لا يوجب اعتبار عدمه، فهى  
ممكنة لا فى نفس الاءمر بل فى مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه ، اذا لامكان مفهوم  
عدمى و عدم الشئ فى نحو من نفس الاءمر لا يوجب عدمه فى نفس الاءمر فالمبدعات  
ضرورية الوجود فى الواقع ممكنة الوجود فى بعض الاءتبارات .

ونسبة الاءمكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال و لذا يجمعه .

واما امكان الحادث فهو قبل وجود الحادث اذ كل كائن فانه قبل كونه ممكن-  
الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا بد له من مادة او موضوع او متعلق به يحمل امكانه .  
و هذا الامكان ليس مجرد ممكنية الشئ بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا  
يتفاوت قريبا و بعدا فالقريب استعداد والبعيد قوة .

والقوة قد يقال لمبدء التغيير<sup>١</sup> فى آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلا او  
انفعالا و يقال لما به يجوز ان يصدر عن الشئ فعل او انفعال و ان لا يصدر و هى-  
القوة التى يقابل الفعل<sup>٢</sup>، و يقال لما به يكون الشئ غير متأثر عن مقاوم ويقابله الضعف

٢- مقابل للفعل - خ، ن

١- ما بدء التغيير فى آخر ..... الخ د، ط



ثمَّ قوَّةُ المنفعل قد تكون ماهيَّة نحو القبول دون الحفظ ، كما في الماء و في -  
 الشمعة قوة عليهما جميعاً و قد يكون قوة على واحد او امور محدودة .  
 وفي الهيولى الاولى 'قوة الجميع اذ لا صورة لها ولكن يقوى بتوسط شئ'  
 على 'شئ' .

و قوَّةُ الفاعل قد يكون محدودةٌ نحو امر واحد كالنار على الاحراق وقد يكون  
 على امور كثيرة كقوَّة المختار على 'ما يختار' ، و قوَّة البارى على الكل .  
 والقوَّة الفعلية المحدودة اذا لاقتِ القوَّة المنفعلة وجب الفعل والقوة الفعلية  
 قد تسمى قدره و هى اذا كانت مع شعور و مشية و قد يظنُّ انها ليست قدرة الا<sup>١</sup> ،  
 لما من شأنه الطرفان العمل والترك<sup>١</sup> واما الفاعل الدائم فالمتكلمون لا يسمونه قادراً .  
 والحق خلافه فمن فعل بمشيئة يصدق عليه انه «لو لم يشأ لم يفعل» سواء اتفق  
 عدم المشيئة واستحال و صدق الشرعية لا يتوقف على 'صدق طرفيها' .

والقوة الفعلية قد يكون مبدء الوجود وقد يكون مبدء الحركة والالهيون  
 يعنون بالفاعل مبدء الوجود و مفيده والطبيعيون يعنون به مبدء التحريك كما مرَّ  
 والحقُّ باسم الفاعل من يطرءُ العدم بالكلية عن الشئ من غير شوب نقص و شرعية .  
 ثمَّ القوى التى هى مبادئ الحركات بعضها يقارن النطق والتخيل و بعضها لا  
 يكون والاولى 'يصدر عنها الشئ' و ضده فلا يكون قوة تامَّةً وانما يتمُّ اذا اقترنتها  
 ارادة جازمة يتوقف على علم بداع فيجب الفعل فالقدرة فيها عين القوة والا استعداد .  
 ولهذا قيل: الا انسان مضطرٌّ فى صورة مختار<sup>٢</sup> .

واعلم ان الحركة لا بدَّ لها من قابل و فاعل ولا يجوز ان يكونا واحداً لا<sup>٣</sup>

١- فى بعض النسخ المخطوطة : لما من شأنه الطرفين الفعل والترك .

٢- والقاتل : هو الشيخ و ساير الحكماء من اتباعه لان القدرة والارادة والاختيار فى الانسان و سائر  
 الحيوانات ليست مستقلة والانسان فاعل بالتسخير بالنسبة الى افعاله و آثاره .

احدهما مكمل مفيد والاخر مستكمل مستفيد ، فكل جسم متحرك ، فله محرك غيره ولو كان الجسم بما هو متحركاً لم يسكن البتة و لكانت الاءجسام كلها متحركة دائماً .  
فالمحرك لا يحرك نفسه بل لشيء لم يكن فى نفسه متحركاً فيكون حركته بالقوة والحار كيف يسخن نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوة .

فكل متحرك يحتاج الى ما يخرج من القوة الى الفعل وهذا الخروج هو الحركة والحركة امر وجودها خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة ، فقابلها امر بالقوة بما هو بالقوة .

ومن ههنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهولى والصورة لان كل جسم بما هو جسم امر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوة وهما متقابلان فهناك كثرة .

### حكمة عرشيّة

فحقيقة الهولى هي الاءستعداد والحدوث فلها فى كل آن من الائنات المفروضة صورة بعد صورة اخرى و لتشابه الصور فى الجسم البسيط ظن ان فيه صورة واحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هي صور متتالية على نعت الاتصال لا بان يكون متفاصلة متجاوزة حتى يلزم تركب الزمان والمسافة من غير المنقسمات و الى ذلك اشير بقوله تعالى : «وترى الجبال تحسبها جامدة» و هي تمر مر السحاب » .

### حكمة عرشيّة

فالحركة لمّا كانت وجودها على سبيل التجدد والاءنقضاء ، فيجب ان يكون علّتها ايضاً غير قارّة والا لم يعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة ، حركة .  
ثم ان الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلاً محضاً لعدم تغييره ولا نفساً من حيث

ذاتها العقلية بل من حيث كونها فى الجسم فيكون طبيعةً اذا لاعراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .

فالجوهر الصورى المسمى بالطبيعة من جهة كونها مبدء الحركة عندنا امر سيال ولو لم يكن امراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغير عن الثابت .

واما ما ذكروه<sup>١</sup> من: لحوق التغير بها فى الخارج من تجدد احوال قرب و بعد من غاية المسافة و مبدئها فغير مجد ؛ اذ مبدء هذه الاحوال فى الحركات الغير الارادية اما الطبيعة او القاسر و ينتهى الى الطبيعة ايضاً و تجدد ما هى مبدء له يوجب تجددّها ولا يكفى فى استناد المتجدد الى الثابت فرض سلسلتين يكون الثابت مع كل جزء من احديهما علة لجزء من الاخرى<sup>١</sup> و بالعكس<sup>١</sup> فان الكلام عايد الى<sup>١</sup> لحوقهما معاً من اين حصل بعد ما كان الاصل ثابتاً والاعراض ايّاً ما كانت فهى تابعة .

بل الحق ان الطبيعة بذاتها امر<sup>٢</sup> سيال انما نشأت وجودها بين مادّة شأنها القوة والزوال و فاعل محض شأنه الافاضة فلا يزال ينبعث من الفاعل امر و ينعدم فى القابل ثم يجبرها بايراد البديل و هكذا على الاتصال فذلك الامر هو الطبيعة .

واما الحركة فهى نفس الخروج من القوة الى الفعل واما الخارج منها اليه فهى المادّة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادى و اما المخرج فهو جوهر آخر ملكى او فلكى .

### حكمة عرشيّة

وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى الجسم فليست متفيدة الحركة فيه لانتها لو كانت

١- والقائل جمهور الحكماء ومنهم الشيخ فى الشفاء وغيره فى غيره .

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذا لايجاد يتأخر عن الوجود، والافتناء عن الشيء في اليجاد لا ينفك عن الافتناء عنه في الوجود، فاذن يستتبع وجودها وجود الحركة في الجسم من عند مفيد الصثور كما يتبع وجود ساير الافتراض وجودها.

وقد يوجد مبدء "اعلى" من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدر منها افعال و ذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الاشكال والالوان والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس نسبت اليها كما نسبت الى الطبيعة، فيقال: شكل نفسي و لون نفسي. كما يقال: شكل طبيعي و لون طبيعي.

فعلّم من هذا: ان المادة يستعدّ لوجود هذه الاشياء كلّها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع. فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمّى طبيعة والمتقدّم على القوى يسمى نفساً والفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسّطية والقطعية و كذا الان السّيال والزمان المتصل والنقطة والخط فاحسن تدبّره.

### حكمة عرشيّة

فالتّبيعة قابلة للاشتداد والتّضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتّضعف والتضاد و يوجد لها حد جامع و مرتبة مشتركة هي اخيرة مراتب الشدة لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء او تلطّف الماء لزم خلو المادة عن صور العناصر كلّها في زمان وهو ممتنع.

فالماء اذا استحال هواءً بلغ في لطافته الى درجة هي آخر درجات الماء في اللطافة واول درجات الهواء في الكثافة و مثل هذه الوسطة توجد بين المركبات ايضا كالمرجان بين الجماد والنّبات والوقواق بين النّبات والحيوان والقردة بين الحيوان والا نسان .

### انارة "كشفيّة"

قد اشرنا الى ان "مباشر الحركة الجسمانيّة طبيعة" ، ففي الحركات الاثقالية - الاثراديه - تفعل النفس حركه - الاثقال باستخدام الطّبيعة واما في الحركات النفسانيّة فهي تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبيعة الا ان مخالطتها مع الطبيعة مما يصح لها عروض - التجدد فتجددها من جهة الطّبيعة - لا من جهة ما فوقها .

### بحث "تحصيلي" كشفي<sup>١</sup>

ولعلّك تقول حسبما نظرت في كلام بعض الحكماء: لو استحالّت الطبيعة محرّكة للاعضاء خلاف ما توجه ذاتها طاعة للنفس لما حدث اعياء عند تكليف النفس ايّاها ولما تجاذب مقتضى النّفس و مقتضى الطّبيعة عند الرّعدة . فاعلم ان الطبيعة التي هي قوّة من قوى النفس و يفعل بتوسطها النفس بعض - الاثاغيل هي غير الطبيعة الموجودة في بسائط العناصر و مركباتها فان تسخير النفس لاحديهما ذاتي لا ثباتها قوة منبعثة منها في مقام المباشرة للجسم و للاخرى اقصى فالطبيعة التي يستعملها النفس في حركة الاثقال اولاء و بالذات غير متعصية للنفس، اذ هي من جنود النفس بل هي متحدة الذات معها .

١- في بعض النسخ : بحث و تحصيل كشفي

بمعنى: ان النفس نازلة اليها متحققة<sup>١</sup> بها فى مرتبتها و اما الاخرى<sup>٢</sup> فى التى يستعملها ثانياً بتوسط الاولى<sup>٣</sup> و انما يقع بسببها الاعياء او الرعدة لانها جزء البدن بما هو مركب من الطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمت الفرق بين الاعتبارين والبدن، بدن بالا<sup>٤</sup> اعتبار الثانى لا بالا<sup>٥</sup> اعتبار الاولى<sup>٦</sup> و نفسية النفس ايضا من جهة كونها مقومة له مدبرة<sup>٧</sup> اياه فلهذا حكما بان التركيب بينهما اتحادى .

و بعض القائلين بهذا التركيب لما لم يحصله الفرق بين هذه الاعتبارات واهملوها التجاؤا الى نفى تجرد النفس و خلع صور الاستقسات فى المركب<sup>٨</sup> .

### تَفْرِيعٌ

فالمادة التى يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل<sup>٩</sup> الذى يقع لها به الاعياء بل هى اللطيفة المعتدلة النورية<sup>١٠</sup> و هو البدن الاصلى<sup>١١</sup> ، و هذا غلافه و قشره ، ولا يوجب لها الاعياء والرعدة<sup>١٢</sup> لانه مناسب لجوهر النفس فليكن هذا عندك من المستبين صحته .

### حكمة عَرَشِيَّة

واما سبب الموت الطبيعى فليس كما قالته اقوام جالينوس و ساير الاطباء .  
الطبيين فى بيانه من : ان عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتفنيها ثم<sup>١٣</sup>  
تفنى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سبب الحياة هو سبب الموت .  
و عللوه ايضا بوجوه<sup>١٤</sup> اخرى<sup>١٥</sup> مقدوحة مدخولة مثل تناهى قوى الجسم و هو صحيح لو كان بالا<sup>١٦</sup> استقلال و اما اذا كان بامداد علوى فلا و مثل حكايات نجومية<sup>١٧</sup>

١- والقائل هو السيد السند مير صدر الشيرازى وقد نقل كلامه و تفصيل مرامه فى الاسفار الجوامع والاعراض ص ١٨٨ الى ١٩٢  
٢- ليست هذا الجسم الغليظ الثقيل الذى .... دط

اكثرها مجازفات لا توقع ظناً فضلاً عن يقين .

فنقول : سبب الموت و حكمته هي حركات النفوس نحو الكمال ، اذ لها في -  
الطبيعة غايات<sup>١</sup> كما برهن عليه و كل ذى غاية في حركاته اذا بلغ غايته وقف عن الحركة  
و اخذ في حركة<sup>٢</sup> اخرى<sup>٣</sup> ان بقى له نقصان ينجبر بالحركة<sup>٤</sup> الى ان ينقلب فعلاً محضاً  
و عقلاً صرفاً كما في قوله تعالى : «وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ اهْلِهِ مَسْرُوراً» .  
فكل تعطل و وقوف عن الحركة في ذوات النفوس بما هي ذوات النفوس بواسطة  
انتقالها الى نشأة<sup>٥</sup> اخرى<sup>٦</sup> فسمى له في<sup>٧</sup> عالم هذه الحركة موتاً و في عالم آخر و لادة و  
حياة<sup>٨</sup> اخروية .

فالإنسان مثلاً انما يعرض له الموت الطبيعي لتوجه نفسه في مراتب الاستكمال<sup>٩</sup>  
وتحولاته الى عالم الآخرة توجّها غريزياً وسلوكها الى<sup>١٠</sup> جهة المبدء<sup>١١</sup> الا على<sup>١٢</sup> سلوكا  
ذاتيا كما اشير اليه في قوله تعالى : «يا ايها الانسان انك كادح»<sup>١٣</sup> الى ربك كدحاً  
فملاقية<sup>١٤</sup> فاذا ارتحلت من هذه النشأة الى<sup>١٥</sup> نشأة<sup>١٦</sup> اخرى<sup>١٧</sup> حتى صارت نفسه بالفعل و  
بطلت عنها القوة<sup>١٨</sup> الاستعدادية<sup>١٩</sup> امسكت عن تحريك البدن فيعرض الموت للبدن فهذا  
معنى الموت الطبيعي للإنسان و مبناه استقلال النفس بحيوتها الذاتية و ترك استعمالها  
الات<sup>٢٠</sup> البدنية<sup>٢١</sup> على التدريب حتى ينفرد بذاتها و يخلع البدن بالكليّة<sup>٢٢</sup> لصيرورتها  
امراً بالفعل و هذه الفعلية لا ينافي<sup>٢٣</sup> الشقاوة<sup>٢٤</sup> الاخروية<sup>٢٥</sup> اذ ربما يصير شيطانياً بالفعل  
او على شاكلة ما غلبت عليه صفاته الرديّة .

١- في بعض النسخ المخطوطة عندنا : ان بقى له نقصان ينجبر بالحركة والا فينقلب فعلاً محضاً وعقلاً

صرفاً . لا يخفى ان ما في المتن اصح كما هو الواضح للعارف بالاسباب كلام المصنف «قده»

٢- سمي له في عالم ..... دءط

٣- في مراتب استكمالاته .... دءط

٤- في بعض النسخ : الى جهة المبدء الاخرى . ولا يخفى ما فيه .

٥- سورة الانشقاق ، آية ٧

### تنبيه "انعكاسي"

ثمَّ ما ذكروه في الوجه الاول ان سبب الحياة هو بعينه سبب الموت فالأمر فيه عندنا على عكس ما تخيّلوه لان الحرارة فعلها الأول في الاجسام النباتيّة والحيوانيّة تحليل الرطوبات و تقليلها و صرفها في وجوه الحركات والاستحالات فكلما تحلّلت مادّة الحيوان والنبات أعدّها الله تعالى بانضياف مادة "أخرى" لها من جهة القوّة - الغازية بحرارة جديدة تفعل فعل "الحياة اقوى من الأولى" لاجل زيادته المادّة - وهكذا الى ان استكملت القوة النفسانيّة التي هي مستخدمة هذه القوة بافاعلها واستغنت عن اصل تلك المادّة اما بمادته "أخرى" كالنفس النباتية من غير تناسخ او بذاتها و بذات مقيمهما و مبقيهما كما في النفس الانسانيّة واما ساير النفوس الحيوانية ففيها سرٌّ آخر .

### تفريع نوري

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان بمنزلة شخص روحه - الدهر والطبيعة بالنسبة الى النفس كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها .

### تذكيرة

الفاعل المباشر لجميع الحركات الجسمانيّة هي الطبيعة اما فاعل الحركة الطبيعيّة - فليس فيه كلام واما القسريّة - ففاعلها طبيعته - مقسورة - مجبوره - و اما الارادية ففاعلها طبيعته - مجبولة مطيعة للنفس لا عاصيه .



## حكمة قرآنية

للنفس فى افاعيلها فى هذا العالم طبيعتان مقهورتان تخدم احديهما لها طوعا والاخرى<sup>١</sup> كرها كطاعة طبائع السماء والارض للبارى جل اسمه فى اتيانها له كما قال الله تعالى<sup>١</sup> : « ائتيا طوعا او كرها<sup>١</sup> » فان طاعة السماويات و اتيانها له فى حركاتها - الدورية الشوقية من جهة- تحريكات الملائكة- العقلية- والنفسية- اياها فطريه- من غير ممانعه- طبيعه- اخرى<sup>٢</sup> يخالفها او قسر قاسر يمانعها و تلك بخلاف حركات - الارضيات فى انقلاباتها النفسانية و غيرها فانها تخالف مقتضى طبائعها الاسطقسية ، واما قوله تعالى<sup>١</sup> : « قالتا آتينا طائعين<sup>٢</sup> » فانها بعد حصول الاستعدادات وقبول - الاستحالات والاقلابات و لحوق الصّور والكمالات صارت كالسماويات قابلة لانوار المعرفة والاهتداء .

اما الطبيعة التى تخدم النفس طوعا فهى ما ينبعث من ذاتها و تفعل بها الافاعيل الطبيعية الداخلية كالجذب والدفع والامساك والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغيرها<sup>٣</sup> .

واما التى تخدمها كرها فهى التى يتركب منها اعضاؤه<sup>٤</sup> و تفعل بها الافاعيل - الخارجية كالمشى والكتابة والصلوة والكف والطواف وغيرها<sup>٥</sup> .  
والاولى<sup>١</sup> باقية مع النفس فى النشأة الباقية و فيها سرّ المعاد الجسمانى .

## حكمة مشرقية

قد ثبت ان الطبيعة امر متجدّد سيّال و معلوم انها مقوّمه للجسام الطّبيعة

١- سورة ٤٦ ، آية ١٤      ٢- سورة ٤١ ، آية ١٥      ٣- : و غير ذلك، د،ط

٤- فى اكثر النسخ : فهى التى يتركب منها و تفعل بها الافاعيل .... الخ

٥- : فى بعض النسخ بدل غيرها : غير ذلك

والأعراض تتبعها في الوجود .

فموضوع العلم الطبيعي نفس الحركات او المتحركات بما هي متحركات لا بما هي ثابتة في العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلي فجميع ما يبحث عنه الطبيعيون من الجواهر - الحسيّة من حيث كونها حسيّة - واعراضها ، واقعة في الاستحالة والانتقال والسّيلان فهي لم يزل ولا يزال في الحدوث والتجدّد .

فمن علّم هذا علّم حدوث العالم و هذا بالحقيقة معنى كلام علماء الملة : عالم الاجساد لا يخلو عن الحوادث و مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث . فكلّما هذا شأنه فهو من الدنيا .

والآخرة دارالقرار وهما متضايقان من فهم مفهوم الدنيا و مسمّاه فهم مفهوم - الآخرة و مسمّاه « ولقد علّمتم النشأة الأولى فلو لا تذكرون ٢ » .

### حكمة قرآنية

لما كان العالم الجسماني بشخصيّته تدريجيّة الوجود و كلّ تدريجيّ الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقاءه واحد .

فعلى هذا لا اشكال في مفاد قوله تعالى : «خلق السماوات والأرض في ستة أيّام»<sup>٢</sup> اذ المراد منها ستة آلاف سنة و هي من زمن خلق آدم الى نزول القرآن لان «كلّ يوم عند ربك كآلف سنة مما تعدّون»<sup>٤</sup> وقد حققنا ذلك في تفسير سورة الحديد .

### تتمّة

ثمّ اعلم ان موضوع الأمكان يجب ان ينتهي الى امر يكون مبدعاً والألّ لسبقه

امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذا الامكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب .  
 فاختطاً من قال : ان القوة متقدمة على الفعل فى العالم . من القائلين بآئه : كان  
 قبل العالم خلاء غير متناه او ظلمة اوهاوية ، و هم فرق حكيت فى الشفاء مذاهبهم <sup>١</sup> .  
 وسبب الامكان لا محالة يكون حادثاً فيسببه امكان آخر سبقاً زمانياً و هكذا  
 فامكان وجود الصورة صفة موجودة فى هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان  
 وجوده الصورة ، و هذا كسعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها  
 قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فانفسخت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافاً الى المعدوم . وان قيل :  
 ان السعة معنى وجودى والامكان معنى عدمى كيف يكون الفعل قوة ؟ قلنا <sup>٢</sup> : قوة  
 بالقياس الى ما يسعه و هو عدمى و فعل بالقياس الى وجودها ولو كانت بالقياس  
 الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهولى الاولى و هى معنى عدمى لآئها قوة  
 بالاطلاق الا آئها لا يكون معرفة عن الصور كلها .

فعلم ان القوة ليست متقدمة على الفعل مطلقا فانها لا يقوم بذاتها بل يحتاج الى  
 جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل حتى يستعد لشيء فان التليس -  
 المطلق غير قابل لشيء .

ثم البرهان قائم على وجود امور لا يكون بالقوة كالبارى و ضرب من الملائكة ،  
 و قد علمت ايضا ان القوة يحتاج الى فعل و ان مخرج القوة الى الفعل لا بدء و ان  
 ينتهى الى موجود بالفعل غير محدث على ان الفعل يتصور بذاته والقوة يتصور من  
 جهة ما بالفعل كما قيل فى الايجاب والسلب .

١- اعلم ان الشيخ قد ذكر مذاهب الناس فى هذه المسألة مشروحات شئت فارجع كتاب الهيات الشفاء  
 الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ فى ص ٧٤ الى ٧٧ فان الشيخ . اطاب الله نراه اول من بسط القول فى هذه المسألة  
 ٢- قلنا هو قوة ... هكذا وجدنا فى اكثر النسخ انقير المطبوعة .

وايضاً الفعل كمال والقوّة تقص والكمال قبل النقص و ايضاً الفعل خير" والقوة لا يخلو من شرّ .

فقد بان ان الفعل اقدم من القوة سبقاً بالعلية والطبع والشرف والزمّان .

### حكمة مشرقيّة

واما امكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من : ان بعض الأشياء امكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الانسانية فانها لمّا كانت حادثة لا بد و ان يتقدّمها امكان ومادة حاملة لآمكانها لا لوجودها فاتّها غير موجودة في المادة بل مع المادة .

قالوا : فعلم ان امكان الوجود له معنيان : منها ما يكون في مادة يتقوم بها - الموجود<sup>٢</sup> وهذا ليس للنفس و منها ما يكون في مادة يترجّح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجرّدها .

والذي ذكروه غير موجه فان الّامكان له معنى واحد نسبته الى الوجود كما قرّروه نسبة النقص الى الكمال ، فلا يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء امكاناً لوجود شيء آخر .

بل الحق ان الّامكان لا امر يتحصل<sup>٤</sup> في المادة من الصور والاعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مفارق و امر النفس ليس كما تصوره من انها مجردة حدوثاً و بقاءً و سنثيين لك كيفية حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى 'معقول ضعيف المعقولية يكون محسوس الوجود بالقوّة كالهيمولي'

٢- في بعض النسخ و منها النسخة : د،ط و نسخة نس،ق، منها ما يكون في مادة يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها .  
٣- يحصل في المادة من الصور .... الخ د،ط

فكذلك سلسلة المحسوسات العائدة ينتهى الى محسوس ضعيف المحسوسية يكون معقول الوجود بالقوة كالقوة الخيالية وما يجرى مجريها فيكون فيه قوة وجود - المعقولات بالفعل فيتحد بها كما يتحد الهولى' بالمحسوسات و يخرج من القوة الى ' الفعل فيكون عقلاً و معقولا' كما يخرج الهولى' من القوة الى الفعل فيكون حاساً و محسوساً كما سيجىء . فالنفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

ثمّ الا'ولى' فى طريقهم ان يقولوا: «ان الا'مكان لشيء بالذات امكان لشيء آخر بالعرض فمادة البدن بامكانه يستدعى وجود صورة مدبرة لها هذا التدبير البشرى ولما لم يمكن وجود مثل تلك الصورة الا' و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على المادة باستعدادها هيته كماله- يحدث معها جوهر روحانى لا بحسب استعداد المادة بل بحسب جود المبدء الوهّاب على هذا الوجه .

### تفريع نورى

فقد تحقّق ان صورة الانسان آخر المعانى الجسمانية و اول المعانى الروحانية ولهذا سمّاه بعضهم طراز عالم الامر ، و سميّ ان المرتبة المسماة بالعقل الهولى' انى هي صورة الصور فى هذا العالم و مادة المواد فى عالم آخر فافهم و اغتتم .

#### الاشراق الثامن :

فى الحركة والشكون و اثبات الحركة فى الجوهر الصورى .

واعلم ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فهو اما ان يخرج دفعة او يخرج لا دفعة ، و قد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الاول و هى فعل و كمال اول للشيء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فان الجسم مادام فى مكانه الاول مثلاً ساكناً ، فهو متحرك بالقوة و واصل الى مكانه المقصود بالقوة فاذا تحرك

حصل فيه كمال او فعل لكنَّه بعد بالقوة فى المعنى الذى هو المقصود من الحركة .  
فالحركة اذن كمال اول للشيء لا من حيث هو انسان او فرس او نحاس " بل من  
حيث هو امر بالقوة فهى وجود بين قوة محضة و فعل محض .

وظن قوم : ان الحركة هى الطبيعة اعنى جوهر الشيء الصورى و ليس كذلك بل  
هى متحركة الطبيعة و حالها ، لا نفسها كما علمت من طريقتنا ، فان الحركة هى نفس  
الخروج من القوة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشيء منها اليه كالأماكن و نظائره .

فالتسود ليس سواداً اشتدَّ بل اشتداداً لموضوع<sup>١</sup> فى سواديته فليس فى الموضوع  
سوادان ، سواد اصل مستمر و سواد<sup>٢</sup> زايد عليه لاشتتال اجتماع مثلين فى موضوع  
واحد ، بل يكون له فى كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هى الحركة  
لا السواد فالاشتداد يخرجته من نوعه الاول و يدخله فى نوعه الثانى .

قالوا : فلم ان النفس ليست ، بمزاج لآتها باقية ، والمزاج امر سيال متجدد  
فيما بين كل طرفين منه انواع بلا نهاية بالقوة ، و معنى كونها بالقوة ان كل نوع  
غير متميز عما يليه بالفعل كما ان الحدود والنقط فى المسافة الاينية غير متميزة بالفعل  
وكل انسان يشعر من ذاته امراً واحداً بالشخص غير متغير وان كان بحسب قوته

الطبيعية السارية فى جسمه واحداً بمعنى الاتصال الى<sup>٣</sup> انقضاء العمر .<sup>٢</sup>

### حكمة مشرقية

ومن ههنا يعلم : ان الوجود الواحد قد يكون له كمالية وتقضان فى نفسه والقائل  
بالاشتداد الكيفى و جماعة ممن فى طبقته معترفون ب : أن الحركة الواحدة امر شخصى  
فى مسافة شخصية لموضوع شخصى .

١- : بل اشتداد للموضوع ... الخ د، ط - س، ق

٢- فى بعض النسخ بل فى اكثر النسخ المخطوطة : وان كان بمعنى الاتصال واحداً الى انقضاء العمر .

واستدلوا عليه : بأن الكون في الوسط ليس امراً مبهماً بل امر "شخصي" ، فيكون المرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له بالفعل و انما له حدود بالقوة كحدود المسافة المتصلة فاذا جاز في الكيف عند اشتداده<sup>١</sup> وقوع انواع بلانهاية بالقوة بين طرفيها ، فكذلك في الجوهر الصوري .

واما قولهم : لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتضعف اولا يبقى<sup>٢</sup> فان كان يبقى<sup>٣</sup> نوعه فما تغيرت صورته - الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كوناً .

وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد احدث جوهر آخر و كذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعنى الجسم و اما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة . انتهى<sup>٤</sup> .

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين : احدهما التقصُّ والثاني الحلُّ ، اما النقض فبوجود الحركة في الكم<sup>٥</sup> . والوضع فان المتحرك في الكم مثلاً يلزمه ان يكون متكماً بالفعل فاذا كان موضوع الحركة لا بد له ان يتقوم تشخصه بمقدار او يكون مقدار «مأ» لازم تشخصه كيف يتبدل عليه المقادير و هو باق بشخصية بالفعل<sup>٦</sup> .

ولا ينفع الاعتذار : بان المقدار غير داخل في ماهية الجواهر الجسمانية<sup>٧</sup> .

لأننا نقول : لا بد في كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والشخص من الجوهر

١- في بعض النسخ و منها. نسخة س، ق و نسخة د، ط : فاذا جاز في الكيف عند اشتداده انواع بلانهاية . من دون لفظة وقوع .

٢- في بعض النسخ: لا بد ان يتقوم بشخصه بمقدار.... او يكون مقدار مالا لزم شخصيته .... و هو باق بشخصه

٣- ان المقدار غير داخل في ماهية الجوهر الجسماني

الجسماني لا ينفك عن مقدار و كذا الحال في الحركة الوضعية فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع .

ولا يجدى ايضا القول : بان المتحرك فيهما هي الهيولى الاولى ' لا تها في ذاتها امر بالقوة فما لم يخرج الى الفعل لم يعرض لها حركة في امر .  
وقد مر ان الفعل قبل القوة بل التقص جار في حركة الاشتداد الكيفي في بعض الاجسام التي يلزمها لون «مّا» او حرارة «مّا» ثم يشتد او يتضعف في احدهما ، وخصوصا عند من يقول : بانه لا يكون للمتحرك الا تصاف بفرد من المقولة التي يقع فيها الحركة للموضوع ما دامت حركته .

واما البحث الثاني بطريق الحل و بعد تمهيد : انه قد جاز ان يكون لماهية واحدة انحاء "متعددة" من الوجود متفاوتة بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص يكون كل واحد منها متحدا مع الماهية خارجا مغايرا لها عقلا بضرب من التحليل .  
نقول : ان الجوهر الذي وقع فيه الحركة - الاشتدادي - نوعه باق في وسط - الاشتداد لكن قد تغير وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشد او اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود انحفاظ الماهية والمعنى - المشترك فيه الذاتي :

وليست نسبة الوجود الى الماهية كنسبة العارض الخارجي لمعروضه والعرض لموضوعه حتى يرد عند تبدل الوجود في الحركة الجوهرية : بان ذلك تبدل لا في الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شيء هو تمام حقيقته ليس بامر خارج عنه ، بل الحق ان تبدل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدل في نفس ذلك النوع و ان كان المفهوم محفوظا والماهية باقية بحسب حدّها و معناها .

والحاصل : ان المغالطة انما نشأت اما من جهة عدم الفرق بين الوجود والماهية



او من جهة - الاًشتباه بين صفة الوجود و ساير الاوصاف العارضة للموجودات او من جهة : ان الوجود فى الخارج ليس الاً نفس الماهية من غير ان يكون للمسمى بالوجود حقيقة عينية مع انه اصل الحقائق و مسنخ الماهيات .  
 فحيث زعموا ذلك انكروا ان ل ماهية واحدة انحاء متفاوتة فى الوجود و قد علمت بطلان ما زعموه .

البحث الثالث فانه قد ثبت فى مباحث التلازم بين الهيولى ' والصورة : ان الهيولى ' فى تقوئها الشخصى يفترق الى ' صورة «ما» غير معينة مع امر واحد بالعدد هو الجوهر المفارق المقيم كلاهما بالآخر بوجه غير دائر ،

فلا يزال يستمر شخصية الهيولى ' بواحد بالعموم من الصورة و واحد بالعدد من المفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذا الحال فى الحركة الكمية التى اضطرب المتأخرون فى كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا : ان اضافة مقدار الى ' مقدار يوجب انعدامه و كذا انفصال جزء من المتصل يوجب انعدامه كما تقرر فى مباحث اثبات الهيولى ' من ان الجسم المتصل ينعدم بالفصل او الوصل و يحدث آخر مثله و ان الجزء غير الكل و الكل غير الجزء فلم يكن الموضوع باقياً بشخصه .

و لصعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم كصاحب الاشراق<sup>١</sup> و غيره الحركة الكمية مطلقاً و ارجعها فى النمو و الذوبول الى الحركة الالينية ، اما لاً جزء الغذاء الى الداخل اولاً جزء المغتذى الى الخارج ، و ذلك لانا نقول :

ان الجسم اذا ثبت تركيبه من المادة و الجوهر الاتصالى فشخصية الجسم ينحفظ بنوع من المقدار فاذا تخلخل او تكاثفتوارد عليه المقادير على ' سبيل الحركة الاتصالية فيكون موضوع هذه الحركة الجسم مع مقدار «ما» و مافيه الحركة خصوصيات المقادير

١- ذكر صاحب الاشراق هذه المسألة فى المطارحات والحكمة الاشراق و اختار هذا القول فيها و قد اورد عليه المصنف فى الاسفار مفصلاً و زيف مسلكنه فى هذه المسألة

المتواردة عليه .

نعم لو كان الجسم ، مجرد المقدار التعليمي ، كما ذهب اليه الرواقيون<sup>١</sup> لكانت الحركة في المقدار مُمْتَنَعَةً .

فالحق ان الحركة كما يجوز في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وفي الكيف كالأستحالة وفي الوضع كالاستدارة و في الأين كالثقله ، كذلك يجوز في الصّور الجوهرية .

كما ان السواد اذا اشتد له في اشتداده فرد "شخصي" من الوجود<sup>٢</sup> زمانى متصل بين المبدء والمنتهى ، و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية او غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصّورى في استكمال التدريجى كون واحد "زمانى" متصل و له حدود كذلك .

والبرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها ، فان المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الشخص ، اى الهوية الشخصية كما مر .

ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع او بالجنس حقاً ، و كذا في الصورة الجوهرية و ليس كذلك .

والسر فيه : ان الوجود هو الاصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعين بذاته ولا يكون كلياً و ان اختلفت المعانى المنتزعة عنه المتحدة به ضرباً من الاتحاد باعتبار تطوّراته في نفسه .

١- لانهم نفوا تركيب الجسم من الهوى<sup>١</sup> والصورة وقد ابطال الشيخ مختارهم و تبعه المصنف في هذا.

٢- فى بعض النسخ : وكما ان للسواد فى اشتداده له فرد شخصى من الوجود زمانى .... - نسخة : دط

و : س،ق - آ،ق - م،ن

## بحث "وتحصيل"

اعترض بعض المتكأيسين<sup>١</sup> على قول من قال فى بقاء الموضوع لحركة النشوء والذبول : ان زيد" الشباب (الشَّابَّ . خ،ل) بعينه زيدالطفل و ان عظمت جثته وزيد الشيخ بعينه زيدالشَّاب وان صغرت جثته. ب : أن المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامى هو النفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لآستيلاء الحرارة الغريزيّة وغيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرؤ النفس .

واعلم ان ما ذكره مغالطة نشأت من اهمال الحيشات و تضييع الاعتبارات اذ لا شبهة فى ان زيدا جسم نام ناطق ففى الجسم اعتبارات، اعتبار: انه جسم فقط و اعتبار : انه جسم مقيد . واعتبار : انه جسم بلا شرط ان يؤخذ معه قيد ام لا .

والاول مادة والثانى فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالمعنى الذى هو به جنس يصدق على المركب والذى لم يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الذى هو مادة" فما هو جزء ماهيّة زيد لا يكون محمولاً و ما هو محمول لا يكون جزءاً .

وعلم بهذا ان ترديده غير حاصل بل النامى الباق هو زيد والمتبدّل هو خصوصيات المقادير و هكذا فى استكمالاته الجوهرية فانّ فى الوجود كمالاً و نقصاً .

واعلم انّ كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدّى الى تخالف نوعى بحسب الماهية بل قد يكون و قد لا يكون ، فلا يلزم ان الانسان اذاكمل فى انسانيّته كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر و كذلك حدود السواد فى اشتداده لا يلزم ان يكون اموراً متخالفة بالنوع وان جاز ان يؤدّى الاستحالة الى الانتقال من الضدّ الى الضدّ .

١- هو الحكيم المحقق صاحب التحصيل تلميذ الشيخ الاجل صاحب الشفاء «قدهما» واعترض على الشيخ و لصوبة هذه المسألة انكر صاحب الاشراف الحركة الكمية حيث قال : اضافة مقدار الى مقدار وانفصال مقدار عن المتصل يوجب انعدامه فالمصير الى ما حققه المصنف فى مسفراته .

## حِكْمَةُ "عَرَشِيَّة"

الحركات العنصرية دالّة على وجود ملائكة: عقليه من وجوه كثيرة .  
 منها : انها طالبة لاحتيازها و اماكنها الطبيعيّة في جهات متقابلة و محدّدات الجهات  
 جسم ابداعى دورى الحركات الغير المتناهية فلا بد لها من قوة عقليّة .  
 ولا أن حركاتها ليست طبيعيّة ولا جزائيّة ولا حيوانية شهويّة او غضبيه ولا  
 طلباً لأمّ سفلى مطلقاً بل طلباً لأمّ عال عقلى لالئيل ذاته دفعة بل للتشبّه به على-  
 التدرّج فى استخراج مابقى له من القوّة الى الفعل من الاوضاع المتعاقبة لعدم امكان  
 الجمع بينها دفعة .

ومنها : ان حركات الاجسام النّبائيّة فى تبقية الشخص بايراد الغذاء وامساكها  
 و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليد المثل ، يدلّ على وجود مدبّر عقلى و ملك  
 روحانى .

ومنها : ان حركة العناصر الى الاجتماع ثم استحالاتها فى كيفياتها لحصول المزاج  
 لا بدّ لها من جابر يجبرها على الالتئام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لا محالة  
 امر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس والنفس مفتقرة الى ما هو اشر  
 منها و بحسب النوع امر عقلى ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية و لغايتها غاية اخرى و هكذا الى ان ينتهى  
 الى غاية عقليّة فان لكل ناقص عشقاً وشوقاً غريزيّين الى ما فوقه اودعهما البارى تعالى  
 فى ذاته لتحفظ بالاول كماله الاول و يطلب بالثانى كماله الثانى لينتظم العالم بطلب-  
 السافل للعالى و رشخ العالى على السافل كما قال سبحانه : «هو الذى اعطى كل شئ  
 خلقه ثم هدى»<sup>١</sup> .

ومن 'هيهنا سلكنا مسالك انيقة في الوصول الى الغايات العقلية العلية للحركات  
والاشواق الطبيعية والنفسانية .

### تَفْرِيعٌ " عَرَشِيٌّ

فالحرركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها منتهية الى الخير الاقصى 'غايه' -  
الارض والسماء الذي بيده ملكوت الاشياء «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان  
ربى على صراط مستقيم<sup>١</sup>» .

الاشراق التاسع :

في اثبات محرّك غير متحرّك .

قد مر ان لكل متحرّك محرّكاً غيره لا متناع تحريك الشئ ذاته والا لكان  
شئ واحد مندرجاً تحت مقتولتين بالذات وهما الفعل والافعال .  
فالمحرّك اما ان يتحرّك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .

فالاول : اما ان يكون فاعل حركته يتحرّك ضرباً من الحركة ، ويحرّك ضرباً  
آخر منها فيسمى متحرّكاً بالاختيار واما ان لا يكون هكذا فيسمى متحرّكاً بالطبع ،  
والمحرّك بالطبع اما ان لا يكون معه ارادة كحركة النار الى فوق فيسمى متحرّكاً  
بالطبيعة وان كان معه ارادة فيسمى حركة فلكية<sup>٢</sup> .

والثاني : ان كانت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمى حركة قسرية وان  
كانت كحركة راكب السفينة فيسمى متحرّكاً بالعرض .

والمحرّك اما ان يحرك بواسطة او بغير واسطة والا لكان كالنجار بواسطة -

١- سورة ٢٠ ، هود آية ٥٥ ، اولها : انى توكلت على الله ربى و ربكم ، ما من دابة .....

القُدوم و ايضا من المحرك ما يحرك بان يتحرك و منه ما يحرك لابان يتحرك  
كالمعلم اذا حرك المتعلم او المعشوق فى تحريك العاشق .

و المتحركات لا بد وان ينتهى الى ' محرك غير متحرك ، اما اولاً فلتناهى -  
الاجسام و اما ثانياً فلتناهى العلل .

فالمحرك الذى لا يتحرك تحريكه على ضربين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة  
الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتم به و يتشوق اليه فمن جهة هو علة العلة -  
و من جهة - هو علة القريبه - .

و كل علة غائية يكون عليته على هذين الوجهين كما سبق .

ومثل هذا المحرك الذى لا يتحرك فى تحريكه لا يجوز ان يكون ' الا قوة عقلية  
محضة كالحال فى الحركات الفلكية الا انه لا بد هناك من قوة جرميه يباشر التحريك  
اما اولاً : فلوجب تخصيص<sup>٢</sup> جزئيات الحركة لتساوى نسبة المفارق الى جميع الجزئيات  
واما ثانياً فلان شدة القوة يوجب قلة الزمان ففى تحريك<sup>٣</sup> ما لا يتناهى قوته  
يوجب وقوع الحركة فى آن واحد فلم يكن الحركة حركة .

واما ثالثاً : فلان اختصاص هذا الجسم بقبول تأثير المفارق اما لانه جسم ،  
فاشتركت الاجسام كلها فيه و ان كان بقوة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه  
وان كان بقوة فى المفارق فالكلام فيها كالكلام فيه .

١- فى نسخة : دط و س،ق : و مثل هذا المحرك الذى لا يتحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية بل  
عقلية محضة . هكذا وجد فى اكثر النسخ .

٢- فى بعض النسخ : اما اولاً فلتخصص جزئيات الحركة

٣- : ففى ما لا يتناهى يوجب وقوع .... دط

٤- : فلا اختصاص هذا الجسم ... دط

## الاشراق العاشر :

فى ان الحركة المستديرة اقدم الحركات كلها بالطبع  
والجسم المتحرك بها اقدم الاجسام بالطبع ، وانه  
لا يتقدم على هذه الحركة والزمان الذات البارى جل اسمه

اما انها اقدم الحركات فلا ان الحركة التى فى الكم لا يخلو عن حركة مكانية  
اذ لا بد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك منه و هى والوضعية  
يخلوان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ولا يخلو ان من استحالة والاستحالة لا يكون  
دائمة فلا بد من علة حادثة محيله مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو  
منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية مستقيمة والمستقيمات  
لا يتصل والحركة المستديرة متصلة فهي غنية من ساير الحركات لا يستغنى عن -  
الدورية فهي اقدم الحركات بالطبع واتمها لانها تامة لا يقبل الزيادة<sup>٢</sup> والاشتداد  
والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيراً فى السرعة كلما قرب من الحيز والقسيمة تضعف  
اخيراً كلما بعد من القاسر والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات.  
ويجب من هذا ان الجرم المتحرك بها اقدم الاجرام و اشرفها و به يتحدد  
الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة والزمان مقدار هذه الحركة لانه اقدم الحركات  
و خصوصاً ما للجرم الأقصى من الحركة لانها اسرعها و اوسعها و انما هدانا الى  
وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات فى المسافة واتفاقها فى الابد والتكاثف فى

١- : لا بد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او فيه و هى والوضعية لا تخلو ان عن الكمية والتخلخل  
والتكاثف لا يخلو ان من استحالة والاستحالة لا يكون دائمة ... الخ . دط - نر .

٢- ولااشتداد والتضعف، دط .

المسافة واختلافها في الـ أخذ والترك .

فعلم ان في الوجود مقداراً غير قارٍ يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام و نهاياتها لا تـ غير قارٍ و هذه قارّة وهذا على طريقة الطبيعيين .

واما على طريقة الـ لهيين فلان كل حادث له قبلية<sup>١</sup> لا يـ جامع البعدية لا قبلية الواحد على الكثير و قبلية الـ على الـ او ذات الفاعل او العدم الى غير ذلك مما يجوز فيه الـ اجتماع بل قبلية لا يـ جامع البعد و مثل هذا ففيه ايضاً تجدّد بعديات<sup>٢</sup> بعد قبليات باطلة فلا بد من هوية شىء متجدّد متقدّم<sup>٣</sup> بالذات على الـ اتصال لمحاذاته الحركات الواقعة في المقادير الممتعة الانقسام اصلاً فهو مقدار الحركة و عددها يتقدّر به من جهة اتّصاله و يتعدّد به من جهة انقسامه الى متقدّم و متأخّر ولا يمكن ان يتقدم شىء على الزمان والحركة الـ بارى الكل و ضرب من ملائكة تتقدّم ما آخر كما اشرنا اليه .

ولـ لو تقدّم شىء على الزمان والحركة هذا التقدم لكان عند وجوده عندها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه جازي الوجود اذ لو لم يسبقه امكان ، لكان ممتنعاً .

و قد علمت ان هذا الـ مكان يجب ان يكون له موضوع و موضوع امكان - الحركة لا بد ان يكون من شأنه ان يتحرك كما مرّ و ممكن الحركة لا يكون الـ جسماً او جسمانياً و كل ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم

١- في اكثر النسخ المخطوطة : فلان كل حادث له قبلية لا قبلية الواحد على الكثير و قبلية الـ على الـ مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية قبل لا يـ جامع البعد . وما في المتن : او ذات الفاعل او العدم . لـ في النسخ الغير المطبوعة .

٢- في بعض النسخ : تجدّد بعديات قبل قبليات ....

٣- في النسخة : دط : شىء متجدّد متصرم بالذات .



علتها او لعدم شئ من احوالها او شرائطها التي بها يصير متحرّكا فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محرّكة والكلام في حدوث العلة كالكلام في حدوث الحركة و هكذا الى 'مالا نهاية له فالاسباب المترتبة اما وجدت مجتمعة معا او متتالية على التعاقب والاول محال لقواطع البراهين و مع ذلك فجميعها حادثة لا بد لها من علة حادثة ثم المتعاقبات لو كان كل منها موجودا في آن لزم تعاقب الاكّانات و علمت استحالتها فيكون حركة بعد حركة و زمانا بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها والمستمر هو الامر المتوسط بين اجزائها والآن السيال .

فهيئنا امر " واحد ذو شئون غير متناهية بالقوة لا بالفعل و ليس اتصال الزمان بغير اتصال الحركة حتى يكون 'هيئنا اتصالا بل حالهما كحال الجوهر المتصل والجسم التعليمي فهي من حيث هويتها الاتصالية الغير القارة حركة" و من حيث تعيينها المقدارى زمان " فالحركة امر واحد موجود له فاعل واحد و قابل واحد لان الصفة الواحدة الشخصية لا يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد ، و هذا - الجسم لا يجوز ان يتكوّن من جسم آخر او يتكوّن الى 'جسم آخر و ليس كما ظنّ ان هذا الجسم علة الزمان والحركة والا لم يكن زمانيا بل يتشخص بهما .

واثما علة الزمان<sup>٢</sup> ما يكون نسبته الى ' اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة غير زمانية .

و قد علمت من مذهبنا : ان كل جسم و كل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع وسائر المحسوسات امور " زائلة سائلة اما بالذات او بالعرض .

١- في نسخة ، دط بعد قابل واحد : فلا يكون الا لجسم واحد من فاعل واحد .... الخ .

٢- بل علة الزمان ... دط - س، ق

ففاعل الزمان لا بدءاً وان يكون له جهتان جهة وحدة عقلية و جهة كثرة تغيرية-  
 فبجهة وحدته يفعل الزمان و بجهة كثرتة يفعل عنه و يتغير به و ما هي الا النفس،  
 فنفس الجرم الاقصى حافظة للزمان والحركة و هي ايضا محدّد المكان والجهة بهذا-  
 البرهان بعينه ، اذ الجرم الشخصى كما يحتاج الى الزمان ، يحتاج الى المكان والجهة،  
 فكيف يتقدّم عليهما بالطبع .  
 فهذه الامور اما من مقومات الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها ،  
 و لوازم الوجود كلوازم الماهية فى استحالة تخلل الجعل بينها و بين ملزوماتها .

### اشارة و تنبيه

قد علمناك و هدّيناك الى ' طريق عرشى فى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه  
 حتى الافلاك و صورها و طبائعها و نفوسها حدوثاً زمانياً تجددياً بعد ما اشرنا اليك  
 الى فقر الهويّات الوجودية الى بارئها فقراً ذاتياً من حيث هوياتها و انها تعلقية -  
 الوجود من غير ان يكون لها كينونة لاءنفسها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع-  
 النظر عن جاعلها الا البطلان المحض والليس الصرف .

وبيّنا ايضا بالبرهان التّير العرشى: ان الماهيات امور لا يتعلق بها فى ذاتها-  
 الجعل والتأثير ولا الوجود والعدم ولا الحدوث ولا القدم .

فاشكر ربّك فى افتتاح روزنة قلبك الى مشاهدة عالم الملكوت من هذا البيت  
 المظلم الكدر ذى عقارب و حيّات و سباع .

ثم ان ابعد الناس عن طريق الحقّ ممّن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذّب عن  
 مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحجج امله ، من يثبت على الله تعالى ارادت متجددة غير  
 متناهية سابقة و لاحقة و يزعم<sup>١</sup> ان له ارادة ثابتة ازليّة و ارادت متجددة غير متناهية

١- فى اكثر النسخ المخطوطة : قائلا ان له ارادة .

ويزعم بظنه الفاسد انه يَذبُّ عن الدين وانَّ الايمان بالشرائع اوجب ارادات حادثة غير متناهية في ذات البارى .

وقدينا ان ما هذا شأنه هو نفس الحركة<sup>١</sup> بالذات والجسم واحواله بالعرض وكل حركة و ذى حركة متصرِّمٌ و متجددٌ يحتاج الى حافظ محرِّكٌ مديم فاله العالم عند هذا الجاحد المسلم لساناً الكافر ضميراً يكون<sup>٢</sup> حركةً اوجسماً دايماً الحركة المستديرة فما اشدَّ ظلمه و تعطيله و تجاسره على اله العالمين تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

فهؤلاء اءاهم اعداء الله واولياء الطاغوت و بظهور امثالهم تحاذل اهل الدين و كنتموا اسرارهم وانكتموا في زاوية الخمول فاتقرضت آثار من كان اكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائيد النفس والهوى و تصفية الباطن بالرياضيات الحكيمة و تنويرها بالانوار العلوية ولولا ظهور اهل البدع والاهواء المنقرِّبين الى السلاطين باظهار التفقه ما انقلعت انوار الحكمة عن قلوب - الخلق كلَّ الاقلال وما انتشرت دياجير ظلمات الجهالة على وجه الارض هذا الانتشار والحمد لله على جميع الاحوال<sup>٣</sup> .



١- في بعض النسخ : نفس الهيولى .. الخ .

٢- يلزم ان يكون هيولى<sup>١</sup> او جسماً دائم الحركات .

٣- ما انتشرت دياجير ..... هذا الانتشار.... كذا في نسخة د، ط - ل، ن - آ، ق و في بعض النسخ : ما انتشرت ..... هذا الانتشار .

## الشاهد الخامس

فى احوال الماهية واعتباراتها  
و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :  
فى الماهية

ان الامور التى قبلنا لكل منها ماهية<sup>١</sup> و وجود والماهية ما به يجاب عن -  
السؤال فى الشئ بما هو كما ان الكمية مابه يجاب عن السؤال فيه بكم «هو» فلا  
يكون الا مفهوماً كلياً .

وقد يفسر بمابه الشئ «هو هو» فيعمها الوجود والتفسير لفظى فلا دور، والماهية  
الانسانية مثلاً لما وجدت شخصيه و عقلت كليتة فليس من شرطها ان يكون فى  
نفسها كليتة ولا شخصيه ولا واحدة ولا كثيرة وليست اذا لم تخل من وحدة او  
كثرة او عموم او خصوص لكانت فى حد نفسها امّا واحدة او كثيرة او عامّة او  
خاصّة .

وسلب الا تصاف من حيثية لا ينافى الاتصاف من حيثية اخرى<sup>١</sup> ، و ليس  
تقيض اقتضاء شئ شيئاً الا ، لا اقتضائه له ، لا اقتضاه مقابله ، فيلزم<sup>١</sup> من عدم اقتضاء  
احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيته وجود ،  
كان له فيه العدم لان خلوه الشئ عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فى الواقع لكنه جاز  
فى مرتبة من الواقع لانه اوسع من تلك المرتبة ، على ان تقيض وجود الشئ فى المرتبة

١- : يلزم من عدم اقتضاء .

رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفاً وقيداً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع المقيّد لا الرفع المقيّد .

ولهذا قال الشيخ : «لو سئل بطرفى النقيض<sup>١</sup> كان الجواب السلب لكل شئ» بتقديمه على الحيثيّة ، فالإنسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيّة حتى يصحّ الجواب بالإنجاب فى لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالإنجاب العدولى .

ولأنّ مناط الفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لاغير فلو سئلنا بموجبتين فى قوّة النقيضين او بموجبة و معدولة كقولنا : الإنسان امثلاً واحداً او كثير<sup>٢</sup> او ، اما واحد<sup>٣</sup> او لاواحد<sup>٤</sup>، لم يلزمنا ان نجيب البتّة و ان اجبنا ، اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف أنّه اذا لم يتّصف بهذا اتّصف بذاك ، والاتّصاف لا يلزم الاتّحاد<sup>٥</sup> .

وليس ان الانسانيّة الكلية انسانية واحدة بالعدد و موجودة فى كثيرين فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون فى امكنة ولو كانت انسانية افراد الانسان امراً واحداً بالعدد لاستحال اتصافه بامور متقابلة ، بل المعنى الذى يعرض له فى الذهن أنّه كلّى يوجد فى كثيرين لا من هذه الجهة .

وليس كل واحد انساناً بمجرد نسبته الى ' انسانية يفرض متجازة<sup>٦</sup> عن الكل بل

١- قال الشيخ فى الشفاء (الطبعة الحجرية ١٣٠٥هـ ق مباحث الماهية ص ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤) : فصل فى الامور العامة و كيفية وجودها و اعلم ان كلمات متأهدة الاسلام فى بيان اعتبارات الماهية مأخوذة عن الشيخ والشيخ «قده» قد بين هذه المسألة وما يرتبط بها بما لا مزيد عليه ولعمري انه «قده» متفرد فى بيان مفاهيم الحقايق والاعتبارات التى يرد على المفاهيم .

٢- : لا يستلزم الاتحاد ... ط

لكل منها انسانية 'اخرى' غير ما للآخر بالعدد واما المعنى المشترك فهو فى العقل.

### الاشراق الثانى فى الكلّى والجزئى :

الكلّى ما نفس تصويره غير ممتنع الصّدق على كثيرين فيمتنع وقوعه فى العين فانه لو وقع فى الخارج حصلت له هويّة متخصّصة فيها الشّركة .  
واستشكل هذا : بان الطبيعة الموجودة فى الذهن ايضا لها هويّة وجودية لتخصّصها باُمور شخصيّة و مميّزات كقيامها بالنفس و تجرّدها عن الاُمور الحيّة .  
قيل : ان كليّتها هى مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل من حيث معناها .

وفى المطارحات : من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متأصلة فى الوجود اذ وجودها كوجود الاُظلال المقتضية للارتباط بغيرها .

### حكمة مشرقيّة

الطّبايع الجسمانية يحتاج فى وجودها خارج العقل الى وضع و مقدار و شكل و غير ذلك من التى يكتسِفُها و تجعلها قابلة للاشارة الحيّة ، فهذه الاُمور ممّا يؤثّر فى وجودها الخارجى و يدخل فى قوام هديّتها على وجه جزئى حتى لو رفعت شىء من هذه الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هو هو» .

واما وجودها العقلانى فهى بحسب ذلك الوجود متساوية التّسبة الى اشخاصها المختلفة فى الاوضاع المختلفة والخصوصيّات المادية لكون ذلك الوجود مجردا و هذه الوجودات مادّية والمجرد لا يختلف نسبته الى اعداد مادّية من نوعه .

فهذا معنى كَلِيَّة الطبايع ولا تنافى جزئيتها فى العقل بل يؤكدها .  
 واما ما ذكروه اولاً فهى ليس معنى الكليّة، ولا فرق بينه وبين الماهيّة لا بشرط  
 شئ، وليست الماهية بذلك الاعتبار كلية ولا جزئية و كذا ما ذكروه ثانياً فان عدم -  
 التأصل فى الوجود والاستقلال لا يوجب الكليّة و فيه سرّ آخر سيأتيك .

### حكمة "عرشيّة"

الاشياء المتشاركة فى معنى "كلّي" يفترق باحد امور اربعة لان الاشتراك ان  
 كان فى عرضي لا غير ، فالافتراق بنفس الماهية والا فيفترقان بفصل ان كان فى  
 معنى جنسي او بعرضي غير لازم ، ان كان فى معنى نوعي او بتماميّة ونقص فى نفس  
 طبيعة الشئ المتفق عليه لو هن قاعدة المتأخرين فى وجوب الاختلاف بين حقيقة -  
 التام والناقص .

واما الامتياز الشخصى فالحق انه لا يحصل الا بالوجود كما ذهب اليه المعلم -  
 الثانى فان كل وجود كما اشرنا اليه يتشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو وجود  
 الشئ فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وان ضم اليه الف تخصيص فان الامتياز  
 فى الواقع غير الشخص اذ الاول للشئ بالقياس الى المشاركات فى امر عام والثانى  
 باعتباره فى نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى 'ميّز زايد مع ان له تشخصاً  
 فى نفسه .

ولا يبعد ان يكون التميّز يوجب للشئ المادى استعداد التشخص الوجودى  
 فان المادة مالم يكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من التسوّع لا يفيض وجوده  
 من المبدء الاعلى .

فما قلل عن الحكماء ان تشخص الشئ بنحو الاحساس او المشاهدة يمكن ارجاعه

الى<sup>١</sup> ما ذكرناه فان الوجود لا يمكن العلم به الا<sup>٢</sup> بنحو المشاهدة الحضورية<sup>٣</sup> .  
 وكذا ما قيل : ان تشخص الشئ<sup>٤</sup> بالفاعل فان الفاعل مُعطَر الوجود ، والوجود  
 عين الشخصية فيكون الفاعل مابه التشخص .  
 وقد علمت ايضا من طريقتنا : ان كل<sup>٥</sup> وجود يتقوّم بفاعله فكل<sup>٦</sup> تشخص يتقوّم<sup>٧</sup>  
 بفاعل الشخص . (بفاعل التشخص . خ،ل) .  
 وكذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشئ<sup>٨</sup> بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي  
 هو مبدء كل<sup>٩</sup> شئ<sup>١٠</sup> . وهو يتشخص بذاته لا<sup>١١</sup> تَك قد علمت : ان الماهيات لا يرتبط  
 بالحق الا لاجل وجوداتها ، والا<sup>١٢</sup> فمفهوماتها امور<sup>١٣</sup> متفصلة مفروزة عن الغير ، فبالوجود  
 يرتبط كل<sup>١٤</sup> شئ<sup>١٥</sup> الى الحق لا<sup>١٦</sup> نه الاصل المُشْرِق على الكل<sup>١٧</sup> والوجودات لثماته و  
 اشراقاته والماهيات توابع تلك الاشراقات وظلالاتها .  
 وما ذكره بعض اهل التدقيق : ان تشخص كل شئ<sup>١٨</sup> بجزء تحليلي له . فهو ايضا  
 واقع<sup>١٩</sup> في طريق هذا التحقيق و لولا ان مذهبه انكار كون الوجود حقيقة عينية لا<sup>٢٠</sup>مكن  
 ارجاعه الى ما ذكره صاحب المطارحات وهو ان المانع للشركة كون الشئ<sup>٢١</sup> ذاتا عينية  
 لما مر<sup>٢٢</sup> من مذهبه : ان الشركة في الحقيقة هي المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر  
 لا يكون له هويّة عينية متأصلة واقع في هذا الطريق الا انه قد اكد<sup>٢٣</sup> القول في كنه  
 ب : أن<sup>٢٤</sup> الوجود امر<sup>٢٥</sup> ذهني<sup>٢٦</sup> لا هويّة له في الاعيان .

### بحث<sup>٢٧</sup> عرشي<sup>٢٨</sup>

وليت شعري اذا كان التشخص بنفس الشئ<sup>٢٩</sup> المتشخص الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما

١- والمشاهدة الحضورية لا تحصل الا للمتجربين عن جلباب البشرية .

٢- والقاتل هو سيد اهل التدقيق في حواشي التجريد



نفس الماهية المشتركة او هي مع عوارض اخرى<sup>١</sup> من «كم» و «كيف» و «اين» و «متى» و هو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي<sup>٢</sup> فهذه الهوية العينية ان كانت خارجة عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كامر<sup>٣</sup> مراراً فأى شىء فيه موجب لمنع الشركة .

واما ما ذهب اليه بعض العلماء من ان التشخص<sup>٤</sup> بسبب المادة فيجب حمله على التمييز من جهة استعداده الخاص الذي به يتهيؤ لقبول الهوية الشخصية فان الهولى<sup>٥</sup> حالها فى منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثراً<sup>٦</sup> افراد يفتقر فى وجوده الشخصى الى<sup>٧</sup> مادة متخصصة بوضع خاص و زمان خاص<sup>٨</sup> .

فعلم : ان المادة ايضاً غير كافية ، فان كثيراً من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه فى مادة واحدة ، فى زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهننيار من : ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيث مع وحدة الزمان فان المقصود منه المميز الفارق .

ولهذا حكم حيث رأى ان<sup>٩</sup> الوضع والزمان يتبدلان مع بقاء الشخص ؛ بان<sup>١٠</sup> — المشخص هو وضع «ما» من الاوضاع المتواردة على الشخص فى زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم الوجود ، كيف يصح<sup>١١</sup> منه هذا الحكم فان الوضع كساير الماهيات فى ان له ماهية و تشخصاً والكلام فى تشخصه عايد .

### بحث<sup>١٢</sup> و تحصيل<sup>١٣</sup>

اورد الفخر الرازى اشكالا<sup>١٤</sup> فى تعيين الطبايع الكلية و هو ان انضمام التعيين

١- كلمات الاعلام فيما هو ملاك التشخص مختلفة وان شئت تفصيل هذا البحث فليرجع الى ما حققناه

فى حواشى شرح المشاعر طمشهد ص ١٢٩، ١٣٠، ١٣١

٢- فى بعض النسخ : متخصصة بوضع خاص ، فعلم..... الخ .

الى 'طبيعة ما يحتاج الى' كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر .  
وما ذكره الشارح المحقق غير واف بحلّ الاشكال بل ينحسم مادّته بتحقيق  
مسئلة الوجود و كيفة انضمامه الى الماهية فى الذهن و تقدّمه عليها فى العين .

### حكمة مشرقية

اعلم أنّ وجود الجسم نفس اتّصاله المقدارى الوضعى المستلزم للتحيّز وكذا  
وجود الزمان نفس امتداده الغير القارّ ، لما مرّ أنّ الجوهر الصورى للجسم المسمّى  
بالطبيعة امر متجدّد بالذات مستتب لوجود الحركة ، و قد علمت ان اتصال التجدّد  
لا يخرج الشىء عن الشخصية .

فقد حقق الاءمر و كشف نور الحق انّ الشخص بنفس الوجود ، و على هذا  
صحّ القول بانّ الزمان والوضع معاً من المتشخصّات .

فما ذكره الشيخ : ان الشىء يتشخص بالوضع مع الزمان ولولا ان يكون الشىء  
متشخصاً بذاته لما يتشخص به شىء آخر ، فالوضع يتشخص بذاته ؛ ليس بسديد  
اذ مراده كما يفهم من كلامه : ان الوضع من بين ساير الاءشياء مما يتشخص بنفس ذاته  
وليس كذلك فان الوضع كغيره من ذوات الماهيات ؛ فى ان لها نحواً من الوجود ، و  
كلّ وجود فهو متشخص بهويّته<sup>١</sup> .

نعم لما كان نحو وجود الجسم لا ينفك عن وجود وضع «ما» ووجود الوضع  
كوجود الجسم متشخص بذاته ؛ ظن ان الجسم يتشخص<sup>٢</sup> به وهو يتشخص<sup>٣</sup> بذاته و كذا  
حال الزمان .

فظهر ان الزمان والوضع و غيرهما من لوازم تشخص الجسم ، لا من مقوماته .

١- فى بعض النسخ : فان الوضع كغيره ... لها نحو من الوجود...

٢- فى بعض النسخ متشخص به ٣- فى نسخة د، ط : متشخص بذاته و هكذا نسخة : آ ، ق .

## بحث\* وتحصيل\*

قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الآخر ان اتحد المحل<sup>١</sup> بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقداراً لحركة الفلك فمحله جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر . (جزء منه جزء آخر) .  
والجواب عنه ان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له ماهية غير اتصال الا نقضاء والتجدد .

فالسؤال : بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا وبما امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة ؛ يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلکاً والانسان انساناً ، فان يوم كذا لاهوية له سوى كونه مقدماً على يوم كذا و متميزاً عنه .

كما ان تقدم الاثنين على الثلاثة وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويته لانه مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل<sup>٢</sup> والزمان يمتاز عنه .

فعلم ان التميز بين الاشياء كما يكون بنفس ماهياتها كذلك يكون مع الاتحاد في النوع بنفس هوياتها بل الاصل في جميع الامتيازات والتعينات هو الوجود لانهما تابعة له كما علمت .

## حكمة عرشيّة

قول الشيخ والحكماء : ان تشخص كل شيء من العقول بلازم ماهيته . غير صحيح ان اريد باللازم ما هو مصطلح القوم ، فان التشخص عندهم اما عين الوجود

١- في بعض النسخ : بحث و تحقيق .

او يساوقه وقد ثبت عندهم بالبرهان : ان الوجود استحال ان يكون من لوازم الماهية.

### حكمة مشرقية

ومما استصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الى ' وقتنا هذا : تعيين موضع من الفلك للمنطقة و موضع منه للقطين مع تساوى اجزائه فى الماهية وكذا اختصاص حركته بجهة معينة من الجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها، وسائر ما يجرى مَجْرَى هذا من اختصاص الامور بموضع معين من مواضع جرم بسيط الحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهيته . خ،ل) مع تشابه البعض والافراد فى الاستحقاق .

فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار ملتزماً صونه عن الاغيار بعد ان تتذكر ما قدّمناه اليك من الاصول .

احدها : ان اثر الفاعل فى كلّ شىء وُجِدَ منه هو الوجود لا الماهية .

والثانى : ان تشخص الشىء انما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجود الشىء و تشخصه متقدّم على ماهيته ضرباً من التقدم ونسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية فى عدم تخلّل جعل بينه وبين ملزومه بل الملزوم بنفسه ممّا يتّصف به بالضرورة الذاتية المقيّدة باماد الوجود لا بشرط الوجود .

فنعول : ان وجود الفلك امر شخصى صادر عن جوهر عقلى من ملائكة الله - المقربين و بهذه الهوية الوجودية يتشخص ماهية الفلك و يقبل الهذبة و يصير هذا - الشخص المعين من جملة اشخاص مفروضة يحتمل ماهية الشركة بينها فى الذهن وله -

العموم والكلية بالنسبة اليها وكل من تلك المفروضات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهية الاءمكانية الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى ١ - الوجوب سبق ساير تعيّنات الماهية و عند تحصيل الماهية بهذا الوجود وهذا الشخص استحالة حصول غيره معه ولا بدّلاء منه ابتداء او تعاقبا لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التضاد و ليس لمتصور ان يتصور ان اختصاص هذا الشخص الفلكي ١ بالوجود دون ساير الاشخاص المفروضة المشاركة (له . خ،ل) في الماهية النوعية انما هو بواسطة استعداد المادة و تهيؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجّح وجوده على ساير الوجودات ؛ لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيّن الفلك بوجوده وكانت العوارض الشخصية له من توابع وجوده و لوازم تعينه كان جعلها و وجودها تابعا لجعل الفلك و وجوده من غير علّة .

فالسؤال في طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطين وكذا تعيين مقدار الفلك و شكله و موضعه و غيرها من اللوازم التي توجد في الفلك من كل منها واحد معيّن من نوعه الكلي؛ هو بعينه كالسؤال في طلب تعيين الوجود الذي لذلك الفلك والجواب الجواب لان كلاً منها من لوازم وجوده الغير المجعولة جعلاً مستأنفاً والذي نزيدك في هذا ايضاً ٢ ان للعقل الاول مثلاً ماهية نوعية عندهم يحتمل الكثرة في الذهن و ليس الموجود منها الاً واحداً و له ايضاً صفات و نعوت مختصة به ، فاذا طلب لية تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحق الاول مع تساوى نسبة الجميع من افراد نوعه في الماهية الاءمكانية و في قبول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس -

١ - هذا الشخص الفلكي ... خ،د - د،ط ٢ - : لان للعقل الاول - د،ط و في نسخة : لا ان للعقل ....  
وقد صرح الشيخ في الاشارات والشاوح لمقاصد الاشارات في شرحه : ان الوجود مطلقا لا يكون من لوازم الماهية و معلولا لها وقد حققه المصنف في المبدء والمعاد ط ك ص ٩ و الاسفار ص ١٢ و نحن قد حققنا هذه المسألة فر شرحنا على المشاعر تفضيلا .

الجواب الـ"مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتنم انشاء الله .

### الاشراق الثالث :

فى سبب تكثر نوع واحد فى الـ"شخص

كل معنى نوعى لا يجوز ان يتكرر بنفسه والـ"لم يوجد منه واحد شخصى ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بد فى كثرة الـ"شخص من صفات متفارقة فى الوجود يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بد وان ينقسم بها ذلك الشيء فى الوجود لا فى العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية فى الحقيقة لا يكون الـ"مادة" او فى مادة ، فالتكثر بالذات هو المادة و علة التكرار هى حدوث القطع والقطع لا يحدث الا بالجسمية لان الهولى مالم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذا انقطع القطوع التى يعرض للجسام بسبب كثرة القواطع و كثرة القواطع ايضا منشأها كثرة شيء وهكذا الى ان انتهت الى شيء يتكرر بذاته والمتكرر بذاته هى الحركة لما علمت انها ليست حقيقتها الا التجدد والـ"نقضاء ولولا الحركة لما تكثر شيء بالعدد . واما الحركة فوجودها ان يكون ماضيا ولاحقا كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك و ههنا فوجود هذين الامرين ينقسم المعانى بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد فى الوضع و بالحركة ينقسم فى الزمان ومن ههنا قيل : الشخص من لوازم الوضع والزمان لانهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشيء بالقوة والـ"مكان وبالثاني ينقسم بالفعل والوجود فنسبة الحركة الى الهولى نسبة الصورة الى المادة فى قبول التكرار ، ونسبة التمام الى النقص .

فعلم بهذا ان الهيمولى شىء يتكرر بذاته باعداد الحركة اياها .  
 واما وحدة وضع ، مثل الانسان من مبدء وجوده الى 'منتهاه' ، فكوحدة اتصال  
 الاوضاع<sup>١</sup> والكثرة بالقوة .  
 ونقول ايضا : كل معنى نوعى اذا تكرر فعلة تكرره ليس ذاته ولا لازم ذاته  
 كما علمت بل العارض المفارق وكل عارض جازى الزوال ، فلحدوثه و زواله مادة و  
 حركة ، فكل مجرد عن المادة فحق نوعه ان ينحصر فى فردة وكذلك كل مادى يلحق  
 مادته ما يمنعه عن الانفصال كالكواكب و الاقلاك .

### تَفْرِيعٌ

فما لا سبب له اصلاً كواجب الوجود يتشخص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط  
 من غير قابل يتشخص بفاعله كالعقول الفعالة و ما له قابل يقترن به ما يمنعه عن  
 الانفصال كالشمس والقمر فيتشخص لوضعه اللازم لقابله ، والا فيتشخص بوضعه  
 و زمانه العارضين لقابله والنفس يتشخص بعلاقتها الى ما هو كالقابل لها .  
 وهذا التفصيل لا ينافى قولنا : بان تشخص الشىء لا يكون الا بنحو وجوده ،  
 لان ما ذكرناها ، هى انحاء الوجودات والوجود مما يتشخص بنفسه و يتفاوت  
 كمالاته و نقصاناته و غناؤه و فقره و قوة و ضعفاً .

#### الاشراق الرابع :

فى تحقيق معنى الجنس والمادة ومعنى النوع و الموضوع  
 والفرق بين هذه الاعتبارات فى العقل

ان الماهية قد تؤخذ وحدها بأن يتصور معناها فقط بحيث يكون كل ما يقارنه

١- فكوحدة اتصال الاوضاع الكثيرة بالقوة ... الخ .

زايداً عليه منضمّاً اليه فاذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الماهية جزءاً له متقدمةً عليه في الوجودين فيمتنع حملها عليه لا تنقضاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود فهي بهذا الاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هي من غير اشتراط قيد عدمي أو وجودي مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم قيد فيحتمل صدقة على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عكده .

والماهية المأخوذة كذلك المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصلة في نفسها عند العقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين اشياء متخالفة المعاني بان يكون عين كل منها و ائماً يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصّص به و يصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون بهذا الاعتبار جنساً والمنضاف اليها الذي قوّمها وجعلها احد تلك الاشياء فصلاً وقد يكون متحصلة في ذاتها غير مفتقرة الى ما يحصلها معنى معقولاً بل يفتقر الى ما يجعلها موجودة فقط ، فهي في نفسها نوع سواء كان بسيطاً او مركباً فالحيوان مثلاً اذا اعتبر مجرد كونه جسماً ذا نمو و حس كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً و بالقياس الى المركب منه و من الناطق علّة ماديّة وبالقياس الى الناطق الذي يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا ، كان جنساً محمولاً على الذي اعتبرناه اولاً و على الذي يشتمل على كمال و زيادة .

واذا اعتبر مع الناطق متحصلاً به و متخصّصاً فيه (منه . خ،ل) كان نوعاً .

فالحيوان الاوّل جزء الانسان متقدّم عليه ضرباً من التقدم والثاني جنسه و جنس الاوّل والثالث نفسه و انما يقال للجنس او الفصل انه جزء من النوع لأن كلاهما يقع جزء من حدّه فتقدّمها عليه بحسب العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع



داخل تحت جنس تقدّم بالطبع و اما بحسب الوجود فهما و خصوصا الجنس متأخر  
لأنه ما لم يوجد الا انسان لم يعقل له شيء يعمّه و شيء يخصّه و يحصله معنى بالفعل.  
وهذا خلاصة ما في الشفاء و فيه محلّ انظار .

الاول : ان هذا تقسيم للشئ الى نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس الا -  
الماهية المطلقة و هي عين المأخوذة بلا شرط .

والثاني : ان المفهوم من المأخوذ و حدّه ان لا يقارنه شيء فالقول بكونه  
مادةً و جزءً تناقض .

والثالث : انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء و وقع التصريح  
آخرًا بانه مأخوذ بشرط شيء .

والرابع : ان النوع المركب هو المجموع من الجنس والفصل لا الجنس المتحصل  
بما انضاف والمأخوذ بشرط شيء .

والخامس : ان المادة ان كانت<sup>١</sup> من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في -  
الوجود العقلي .

السادس : ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم  
«بشرط لا» مأخوذاً فيه متقدماً عليه .

السابع : ان الجسم كما يحتمل ان يكون انواعاً فكذا النوع يحتمل ان يكون  
اشخاصاً فكيف يجعل الاول<sup>٢</sup> مبهما غير محصّل والثاني محصلاً غير مبهم .  
والجواب عن الاول : ان الاطلاق غير منظور اليه في المقسم<sup>٣</sup> .

١- ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية . دط

٢- كيف جعل الاول مبهما . هكذا وجدنا في اكثر النسخ .

٣- : ان الاطلاق منظور اليه في القسم غير منظور اليه في المقسم كذا يكون في نسخة دط - آق - م ، ن .

وعن الثاني : بالفرق بين التجرد عن دخول الغير وبين التجرد عن مقارنة الغير والاول لا يوجب الثاني .

وعن الثالث : انّ مبناه على انّ الاول اعمّ من الثاني فلا منافاة .

وعن الرابع : ان الثلاثة كلّها امر واحد في الوجود فيجوز وصف كلّ منها بصفة الآخر في الجملة .

وعن الخامس : انّ تقدّمها فيه من جهة تقدّم ما يتحدّ معها و هو معروض - الجنسية والجزئية باعتبارين .

وعن السادس ب : أنّ احد الجسمين غير الثاني و قد مرّ الفرق بينهما .

وعن السابع ب : أنّ العبرة بحال الماهيّات من حيث مفهومها في الذهن فالأبهام و عدمه بالنسبة الى الإشارة العقلية لا الوجود ، فالجنس مبهم لأنّه ماهيّة ناقصة يحتاج الى ' تنميط بخلاف النوع فان معناه معنى تام لم يبق له منتظر الا الوجود و قبول الإشارة الحسيّة فابهامه بالقياس الى ' انحاء الوجودات والعوارض المشخصّات فيجرى فيه ، بل في كلّ معنى كلىّ بالقياس الى ' قيوده المخصّصة الاعتبار - الثلاثة المذكورة ، فمفهوم الفصل اذا اخذ بشرط لا شئ فهو جزء و صورة و اذا اخذ لا بشرط فهو محمول و فصل و اذا اخذ مع ما يتقوم به فهو نوع .

وماهيّة العرض ايضاً عَرَض و عَرَضِيّ و مركّب منهما بالاِعتبارات .

→

لان المطلق عبارة عن الالبشرط المقسم الذي عار عن الاطلاق والابشرطية ، و هذا نظير الوجود الذي لا يعتبر معه قيد اصلا و جميع التعيينات المأخوذة او المعارضة للمقسم خارجة عن حقيقة الوجود المقسم والماهية التي اخلت مقسماً .

## الاشراق الخامس :

فى الفصل والفرق بينه و بين ما يلزمه وكيفية اتحاده بالجنس و نسبة الحدة الى المحدود وان ما يذكر فى التعاريف بأزاء الفصول اكثرها لوازم و امارات للفصول الحقيقية ، فمثل الحساس والناطق ليس فصلاً بل فصل الحيوان كونه ذا هوية درأكة متحركة ، لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على ما هو الفصل الحقيقى او لعدم وضع اسم له الى الانحراف الى التلازم والعلامة .

فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتألف من الانفعال الشعورى او - الاضافة الادراكية والالزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة بل الفصل بالحقيقة مبدء هذا الفعل والانفعال ، و ستعلم انه لا يزيد على نفس الوجود للحيوان فكذا فى كل فصل فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مما يغيره جعلاً ووجوداً فليس فصلاً له بل ربما كان عرضاً خارجاً عنه وان كانت بينهما مغايرة ما من حيث - التحصّل والابهام لا غير .

قال الشيخ فى الشفاء<sup>١</sup> «العقل قديعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه<sup>٢</sup> اشياء كثيرة ، كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم الى معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمناً فيه ، وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا فى الوجود » .

وقال تلميذه فى التحصيل : «اعلم ان الكثرة تكون من لوازم الوحدة فى الذهن على وجوه :

فمنها ما يلزم مقداراً واحداً كاللحظ من كثرة الاجزاء بالقوة .

١- كتاب الشفاء الهيات فصل اعتبارات الماهية ص ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢ .

٢- : ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة ... الخ ، دط - آق .

و منها : مثل لزوم الكثرة للعشرة و ساير الاعداد .

ومنها : مثل لزوم التعيين<sup>١</sup> والابهام للمعقول من الحيوان و من ساير الائناس .

ومنها : لزوم متعینات كثيرة من مبهم جنسی .

ومنها : لزوم الجنس والفصل من نوع «مأ»<sup>٢</sup> .

ومنها : لزوم المقدمات للنتيجة .

ومنها : اجزاء الحد للمحدود « انتهى »<sup>٣</sup> .

ثم انك لما علمت : ان الحيوان مثلاً باى اعتبار جنس و باى اعتبار مادة و باى اعتبار نوع علمت بالقوة القريبة ان الناطق باى الاعتبار<sup>٤</sup> فصل و بايها صورة و بايها نوع .

فان اخذ الناطق شيئاً له نطق بشرط ان لا يكون معنى زائد هناك لم يكن فصلاً بل جزءاً من الانسان و ان اخذ من غير شرط بل مع تجويز ان ينضم اليه معنى آخر كان فصلاً .

وهذا في الامور المركبة و اما فيما ذاته بسيطة فالعقل يفرض فيه هذه الاعتبارات و اما في الوجود فلا امتياز فيه .

فان قلت : اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة، ثم اعتبرنا باعتبار يكونان بها مادة و صورة فيكون الائنضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل ، فيلزم من هذا ان يكون المأخوذ منه مركباً خارجياً بناءً على ان الامور المتباينة لا يطابق موجوداً واحداً .

١- في اكثر النسخ مثل لزوم التعيين والابهام .

٢- واعلم ان لفظة «ما» ليس في اكثر النسخ ولا في الاسفار وسائر كتب المصنف ولكن هذا اللفظ موجود في كتاب التحصيل النسخة المخطوطة عندي .

٣- في نسخة : آق و نسخة : دط ؛ باى الاعتباران

قلت : اَخذَهُمَا على الوجه المذكور انما هو بالتعمُّل العقلى ، فان البسيط لا مادة له ولا صورة الا بمجرد اعتبار العقل ، فالتركيب فى الحدِّ لا يوجب التركيب فى - المحدود ، وان كان الحد عين المحدود اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو فى الملاحظة لا فى الملحوظ ، لآمكان اَخذ المعانى الكثيرة من ذات واحدة .

\* \* \*

اعلم ان الجنس والفصل من حيث كل منهما جزء الحدِّ لا يحمل على الحدِّ فاتك اذا نظرت الى ' وجود الـانسان فى الخارج لم يكن فى الذهن كثرة <sup>١</sup> واما اذا نظرت الى حدّه من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة واذ اعنيت بالحدِّ المعنى - الاول كان الحدُّ بعينه هو المحدود فى العقل واذ اعنيت به المعنى الثانى كان شيئاً مؤدياً الى المحدود لا نفسه .

ثم ان الحدَّ انما يتناول الجوهر تناولاً حقيقياً بخلاف العرض اذ لا بدّ من دخول الموضوع فى تحديده وكذلك الصور الطبيعية وفى المركب يتكرّر فيه حدّ الجوهر مرتّين ففى هذه الامور يكون للحدِّ زيادة على المحدود اضطراراً ، وكذلك فى تحديد اصبع الـانسان بالـانسان او قطعة الدائرة بالدائرة او الزاوية الحادّة بالقائمة على ' ان اجزاء الحد يجب ان يكون اقدم بالطبع من المحدود بالفعل او بالقوّة وهيهنا وقع بالعكس اذ ليس شىء " منها من اجزاء النوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ ليس من شرط الـانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع ولا من شرط الدائرة ان يكون لها قوس ولا من شرط القائمة ان يكون لها حادّة " .

والغلط فى الاول لآخذ ما بالعرض مكان بالذات و فى الاخيرين لآخذ ما بالذات مكان بالعرض .

١ - فى بعض النسخ : لم يكن كثرة فى الذهن .....

## حِكْمَة "عَرَشِيَّة"

اِنَّكَ قد علمت : ان الوجود لا حَدَّ له و علمت ان التشخص بالوجود .  
فاعلم انه لا حَدَّ للشخص بما هو شخص بل انما يتبين بالاشارة والمشاراليه  
من حيث هو مشاراليه لا يتحدَّد لآَن الحدَّ مؤلَّف من اشياء معنويَّة كليَّة ناعية  
ليست فيها اشارة فانه لو صحت بها الاشارة لكانت تسمية ولم يكن تعريفاً للمجهول  
بنعوت صادقة عليه .

## حِكْمَة "عَرَشِيَّة"

ولك ان تسئلنا ب : أَنَّ الجنس والفصل اذا كانا متحدين في الوجود فيلزم ان  
يبطل حصَّة الجنس بزوال فصله ، فما بال الشجر المقطوع اذا زال فصله و هو النامي  
بقي جنسه و هو الجسم و كذا اُبدان اموات الحيوانات .

فنقول : هذا مما ذكره صاحب المطارحات<sup>١</sup> و نسب القول بتبدُّل حصَّة الجنس  
الى ' حصَّة اخرى ' له الى الاختلال والتحكُّم و قال : انه قريب " من تحكُّمات -  
المتكلمين كالتفكيك والظفرة و غير ذلك و لهذا ذهب الى ان الجنس والفصل في -  
المركبات متباينان في الوجود و تبعه بعض الاذكياء<sup>٢</sup> .

١- وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى ' ما حققه المصنف في الاسفار الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق  
المجلد الاول ص ١١٢ و حاشية الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢٦٠ .

٢- وهو المحقق الدواني في حواشي التجريد ومباحثاته مع السيد السند القائل بتركيب الاتحادى بين  
المادة والصورة و ربما قيل يلزم على هذا التحقيق اتحاد الروح مع البدن مع ان الروح مجرد والبدن مادي  
والتركيب الحقيقي يستدعى حلول الاجزاء بعضها في البعض والمصنف ذكر هذا البحث في الاسفار على  
وجه لم يسبقه اليه احد : الجواهر والاعراض كتاب الاسفار ط ك ص ١١٨٩ الى ١٩٣ .

والحق انه عند زوال النامي عن الشجر والحيوة عن البدن زال الجسم بما هو جنس ولم يزل بما هو مادة" فهذا الجسم الباقي ليس بعينه ما يتحصّل بالفصل النامي او الحساس كيف والفصل علة للجنس و زوال المعلول بزوال علته امر ضرورى . فالغلط انما نشأ من اخذ مادة الشئ مكان جنسه .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

ولعلك تصول علينا اذ قد سمعت منا القول باتحاد المادة والصورة في الوجود العيني فتقول : كيف يصحّ الفرق بين التركيب العقلى والتركيب الخارجى من الجنس والفصل .

قلنا : المادة لما كانت فى ذاتها امرأ مبهما فى التشخص والوجود نسبتها الى - الصورة نسبة النقص الى الكمال كما ان الجنس بما هو جنس معنى مبهم فى الماهية نسبتها الى الفصل هذا النسبة فهى يتحد بالصورة جعلاً و وجوداً كما ان الجنس يتحد بالفصل جعلاً ووجوداً فلا يصح لاء حد ان يقول جعل حيواناً، فجعل ناطقاً الا ان المادة لما جاز تقوئها بأية صورة كانت والجنس لما جاز تخصّصها وتخصّلها بأى فصل كان فاذا وجدت مادة المركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة اخرى و صودف الجنس صادقاً على نوع مع فصل آخر ، ظنن ان لكل من المادة والصورة عند الاجتماع وجوداً غير وجود صاحبها وليس كذلك بل المراد من قول الحكيم المحقق اذا قال : للجنس فى المركب وجود غير وجود الفصل ، ان مادة النوع يجوز ان يتحرّك من صورة الى صورة اخرى بخلاف النوع المسمّى بالبسيط اذ ليس له مادة ينقلب من صورة الى صورة .

ولهذا قالوا ب : أن المتصل الذى هو فصل الكم لا يزيد فى الايمان على الكم

بل هما موجود واحد وان كانت الكمية يوجد مع الانفصال فهذا هو الفرق بين -  
المركب والبسيط في هذا الاصطلاح .

ولو كان الاءمر كما ظنته الجمهور لجاز ولو بحسب العقل ان ينتقل الجنس من  
نوع الى نوع وهو هو بعينه، فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية او نام زالت عنه الحساسية.  
واما المادة الاءخيرة التى تبقى مع تبدل كل صورة فالوجه كما مر من ان تشخصها  
ووجودها لا يأبى عن التبدل والتكثُر فى ذاتها لضعف وجودها فيكفى لبقاء ذاتها -  
الشخصية رائحة من الوجود ولو فى ضمن الاءجناس .

#### الاشراق السادس :

فى حقيقة الفصل واتها عين الوجود لكل نوع مركب او بسيط

لما بيننا بالبرهان : ان الوجود لا يفتقر فى امتيازهِ عن الغير الى مميز فصلى او  
عرضى لاءته اظهرا من غيره ولا نالمحتاج الى الفصل او المشخص لا يفتقر اليه فى  
معناه بل فى ان يكون موجودا بالفعل فيستحيل ان يكون غير الوجود يثفيد الوجود  
وجودا كما يثفيد الفصل للجنس وجودا والمشخص للنوع وجودا، فاحدس انه لا يحتاج  
كل شىء فى ان ينفصل عن غيره الى فصل والاء لكان لكل فصل فصل الى غير النهاية .  
فالفصل اذا لم يكن مشاركا للجنس فى جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا بفصل  
آخر ففصول الجواهر جواهر لا ان يؤخذ فى حدودها الجوهر وكذا فصول الكيف  
يلزمها ان يكون كيفا لا بحسب ذواتها .

#### حكمة عرشيّة

وليست اذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية الاء جوهرية جنسها كانت اعراضا



فى نفسها كما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنى<sup>١</sup> فى حد<sup>٢</sup> شىء لا يستلزم ان يدخل مقابل ذلك المعنى فيه والا<sup>٣</sup> لوجب من ذلك ان يكون الاعراض جواهر<sup>٤</sup> فى انفسها لان<sup>٥</sup> مفهوم العرض لازم لجميع الاعراض غير داخل فى حدودها بل الواقع كما مر<sup>٦</sup> اوسع من مراتب حدود الاشياء و ماهياتها فربما يخلو المرتبة من النقيضين ولا يخلو الواقع منهما .

### حكمة<sup>٧</sup> مشرقية<sup>٨</sup>

ان الصور الجوهرية التى هى مبادئ الفصول الجوهرية ظهر الان من حالها انها فى ذواتها ليست بجواهر<sup>٩</sup> كما اشتهر من المشائين ولا بالاعراض<sup>١٠</sup> كما زعمه اتباع الرواقيين و صاحب الاشراق .

وذلك لانهما مع الفصول الجوهرية المأخوذة فى تحديدها من موادها ، اما من باب زيادة الحد على المحدود توسعاً واضطراراً كما مر<sup>١١</sup> واما من باب اخذ اللوازم فى حدود الاشياء البسيطة كما قال الشيخ فى الحكمة المشرقية<sup>١٢</sup> :

ان بعض البسيطات يوجد لها لوازم توصل الذهن الى<sup>١٣</sup> حاق<sup>١٤</sup> الملزومات وتعريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود .

فالفصل المنطقى يعنى<sup>١٥</sup> به شىء بصفة كذا مطلقاً ، ثم بعد النظر يعلم انه يجب ان يكون جوهر<sup>١٦</sup> او كيفاً فليس كون الناطق جوهر<sup>١٧</sup> الا<sup>١٨</sup> بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجود الجوهر النطقى ، فالجوهر النطقى يلزمها الحيوانية بسبب الحساسية والنباتية بسبب قوة النمو<sup>١٩</sup> والجسمية بسبب طبيعة الاتصال<sup>٢٠</sup> والجوهرية بسبب التجسم

١- فى نسخة د، ط و آءق : ليست بالجواهر . ٢- ليست بالاعراض-د، ط فى بعض النسخ ولا بالاعراض

٣- كما قاله الشيخ .... م، ن

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهية لها ان كانت .

### حِكْمَة "مَشْرِيقَة"

فالحقُّ ان كلَّ بسيط ، صورته وجوده و كل مركب ، وجوده صورته في العين و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لأن ماهية الشيء ما به «هو هو» و ماهية المركب انما هي بكون الصورة مقارنة للمادة لا بالصورة كيف كانت وان كان بعض الصور يلزمها في الوجود ان يكون في مادة فالوجود والذات في المركب بما هو مركب من اللوازم الاتزاعية كالشيئية والائمكان و نظائرها . ثم ان الصورة قد يقال على الماهية النوعية ، و على كل ماهية شئ<sup>١</sup> كيف كان و على الحقيقة التي يتقوم المادة بها و على الحقيقة التي يتقوم المحلُّ بها نوعاً طبيعياً و على كمال للشئ مفارق عنه كالنفس .

ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو ما به الشئ موجوداً بالفعل ضرباً من الوجود ، ولاجل ذلك صح قولهم : صورة الشئ هي ماهية التي بها هو ما هو ، مع تعقيبه بقولهم : ومادته هي حامل صورته ، و ليس شيئاً متناقضاً لما ذكرنا ان المادة متحدة بالصورة وان كان لها نحو آخر من الوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوّة تكون بتلك الجهة سابقة على الصورة معيّنة بحسب الزمان<sup>٢</sup> وكلامنا<sup>٣</sup> في المادة التي صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١- و على كل ما عية لشيء ... الخ دط في النسخ المخطوطة : وليس متناقضاً . من دون لفظ الشئ .

٢- في بعض النسخ : على الصورة المعينة بحسب الزمان ...

٣- : و كلامنا في المادة التي صارت بالفعل بوجود هذه الصورة ... الخ . نسخة : دط و : م ،

## حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

قد انكشف لك ، من المذكور متناً في هذا الاشراف و مما مضى في اشراقات سابقة : ان ما يتقوّم و يوجد به الشئ ، من ذوات الماهيات المركبة او البسيطة ليس الا "مبدء الفصل" وسائر الصور والفصول التي يؤخذ منها ويتحد بها هي بمنزلة اللوازم الوجوديّة لمبدء هذا الفصل وان كان كل منهما مقوّمًا للحقيقة "اخرى" بحسب وجودها فحقايق الفصول ليست الا "الوجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص" حقيقية . فالموجود من كل شئ في الخارج هو نفس الوجود له لكن العقل ينتزع بوسيلة الحسّ والمشاهدة من نفس ذاته مفهومات كليّة عامة ، او خاصّة و من عارضه ايضاً كذلك فيحكم عليها بمفهومات ذاتيّة جسيّة و فصليّة او عرضيّة عامّة و خاصّة - فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة "اخرى" يسمّى "بالعرضيّات" .

فالذاتيات متّحد معه و محمول عليه بالذات والعرضيّ "بالعرض" .

## تَفْرِيعٌ "عَرَشِيٌّ"

فهذا معنى وجود الكلّيّ الطبيعيّ اى الماهية من حيث «هى» في الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء انّها موصوفة بالوجود بمعنى ان الوجود كما هو منسوب الى الشخص منسوب اليها و لا كما زعمه المتكلّمون النافون لوجودها انّها غير موجودة بوجود الشخص اصلاً .

فالمذهب المنصور ان الوجود بالحقيقة هو الوجود المتشخص بنفسه والماهية ينتزع من نفسه والعرضيّ "ينتزع من وجود متعلق به" .

## الاشراق السابع :

فى معنى الالاشد والالضعف .

اعلم ان الفصل المنطقى اذا كان موجوداً لا يجب ان يكون الفصل الذى بالاشتقاق موجوداً بالفعل على نعت الالانفراد ، فكثير من انواع الالاعراض لها فصول "منطقية" وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارة والرأوايح والسوادات فى حركة الاشتداد والنقص والالكانت الكثرة الغيرالمتناهية المترتبة موجودة بالفعل .

ولا ايضا لجميع الالانواع الجوهر الفصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فان كثيراً ما يحصل من جوهر صورى كمالى فصولاً منطقية لالانواع كثيرة ينتزع جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالى فتثبت ان للوجود كمالية و نقصاً و شدة و ضعفاً .

قالت الحكماء المشائون : اذا قلنا سواد اشد من سواد آخر فالمعنى ان احدهما فى خصوص فرديته بحيث يكون له كمالية على الاخر فى المعنى المشترك لان المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الى الفصول .

واما اتباع الرواقين و حكماء الفرس فنقل عنهم صاحب حكمة الاشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاشدية فى بعض الالانواع والذاتيات للالاشياء كماهية النور والحرارة والمقدار وكذلك فى الجوهر ، كما اتهم ذهبوا الى التفاوت بالالقدمية بحسب الماهيات و قد مر بطلانه .

١- : ولا ايضا لجميع الانواع الجوهرية ... دط: آءق

٢- : فينقل عنهم صاحب الاشراق ... دط

واما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى<sup>١</sup> فقد اوردناه في الاسفار<sup>١</sup> و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية والمعنى و اهيئنا نقول هذا للتفاوت كالتفاوت بالاقدمية يرجع الى<sup>٢</sup> انحاء الوجودات فلولجود اطوار مختلفة في نفسه والمعاني لا طواره .

### حكمة مشرقية

المعاني الكلية لا يقبل الاشد<sup>٣</sup> والاضعف سواء<sup>٤</sup> كانت ذاتيات او عوارض سوى الوجود فاته بذاته مما يتفاوت كمالاته و نقصا و تقدما و تأخرا و افتقارا و غنى<sup>٥</sup> لانه بذاته متعين<sup>٦</sup> فهو بذاته متقدم و تقدم و متأخر و تاخر كما انه بذاته كامل و كمال و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شر<sup>٧</sup> و شرير .

واما المعاني الكلية ايما كانت و اينما كانت فانما يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة ، فالنور مثلا لا يتفاوت في مفهومه و هو نفس الظهور والمعنى الكلي<sup>٨</sup> وانما يتفاوت الا<sup>٩</sup> نوار الخارجية التي هي وجودات محضة . وصاحب الا<sup>١٠</sup> شراق لرأى<sup>١١</sup> : ان الوجود امر انتزاعي ذهني لا صورة له في الاعيان و زعم ان الماهيات كما هيثة النور والسواد و غيرها و كذا ماهية الجوهر مما يقبل الاشد<sup>١٢</sup> والاضعف<sup>١٣</sup> والتقدم والتأخر بذواتها<sup>١٤</sup> اي بحسب معناها النوعي او الجنسي وهذا غير صحيح عند اهل الفقر .

١- الاسفار السفر الاول مباحث الوجود ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٤ الى ص ١٠٧ وقد حوز وقده التشكيك بحسب الماهية في هذا المبحث والسر فيه عدم تمامية ادلة المانعين للتشكيك كاتباع المشاء ولكن التحقيق ان ادلة اصالة الوجود يبطل التشكيك في الماهيات لان التشكيك الخاص بالحقائق الخارجية التي تكون مراتبها من نسخ واحد واصل فارد .

٢- : صاحب الاشراف رأى .... د،ط

٣- : بالمعنى الكلي ... د،ط

٤- : في نسخة آق : بذاتها . و هذا اصح لان في المتن : و كذا ماهية الجوهر

وكذا المشاؤون زعموا : ان القابل للتشكيك بالاشدية معانى النور والسواد  
و غيرهما .

و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الى ' انحاء الوجودات المتفاوتة فى -  
الموجودية .

لست اقول : فى هذا المعنى الكلى لانه كساير المعانى له وجود زايد فى العقل  
بل فيما يتحقق به الشئ و يقابل عدم .

### بَحْثٌ وَ تَخْصِيلٌ

اعترض صاحب الاشراق على المشائيين فى حكمهم الاشداً والاضعف فى السوادية  
مثلاً يرجعان الى ' فصول السواد ، بان الفصل عرضى لطبيعة الجنس و هو فى مفهومه  
غير مفهوم الجنس فحاله كحال العَرَضى الآخر فيكون الاشدداد فيما وراء السواد .  
والجواب بلسانهم : ان الفصل فى ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنى الجنس فى -  
الواقع و ليست (ليس . خ، ن) له ماهية داخلية تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن  
باعتباره سواداً بل غير سواد ، ففصل السواد سواد لا غير و اما بلسان هذا الوقت .  
فنقول : فصل الشئ بالحقيقة نحو وجوده كما الهمنا الله به والوجود و ان كان  
غير الماهية بحسب تحليل الذهنى لكنّه عينها فى نفس الامر و اليه يرجع احكامها -  
الخارجية و آثارها ، ففصل السواد سواد بل هو السواد الحق ، كما ان فصل الجوهر  
جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ فى حدّه الجوهر اذ لا حدّ للفصل كما لا حدّ للوجود .  
فتفكّر و تنوّر و احمّد الله و اهب الفيض والنور .

١- تفصيل ايرادات صاحب الاشراق مذكورة فى اوائل حكمت الاشراق بعنوان : حكومة فى نزاع بين اتباع  
المشائين . ع ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

## المشهد الثاني

في وجوده تعالى وانشائه النشأة الآخرة والاولى  
و فيه شواهد

### الشاهد الاول:

في صنعه و ابداعه . و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

في غنائه عما سواه

الاول [تعالى<sup>١</sup>] تام الوجود ، فوق التمام فلا يعوزه شيء من كمال او صفة او ارادة او داع او آلة و هو تام الفاعلية فلا يعتريه تغير ولا تأثر وانفعال من غيره او تعقل لانه عظيم الرتبة غير محتاج الى غيره و هو اول كل شيء فلا اوّل له بوجه من الوجوه .

ولو كان<sup>٢</sup> له في ذاته جهة امكان او قوة فلا يكون واحداً حقيقياً ، ولو كان فيه كثرة فيكون مفتقراً الى غيره فغيره يكون مبدءاً اولاً لكل شيء .

---

١- في بعض النسخ: الاول تعالى تام الوجود  
٢- في نسخة د، ط و آ، ق بعد قوله : فلا اول له بوجه من الوجوه: ولو كان له في وجوده و فاعليته حيشية غير ذاته من داع او وقت او مادة او آلة فلا يكون اولاً من كل وجه ولو كان في ذاته امكان او قوة فلا يكون واحداً حقيقياً .

ثم لو تغيرَ سواء كان التغيرَ زمانياً او ذاتياً لكان تغيره من خير الى شرٍّ لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته وهذا مستحيل في العقل اذا الاشياء لا ينتقل ولا ينقلب طبعاً الا الى ما هو خير<sup>١</sup> له بالاضافة و لما سبق ان كل متحرك ذو قوة جسمانية وكل ملتحق بشيء<sup>٢</sup> لم يكن في ذاته فهو ذو ماهية<sup>٣</sup> والاول صرف الوجود الذي لا اتم منه .

### الاشراق الثاني :

في الاشارة الى ان صفات الاشياء  
من لوازم صفاته تعالى بل مستغرقة فيها

ان صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حد لم يكن فيه عالماً او قادراً .

لأنه صمد ، فرد ، يجت ان يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوة الى الفعل «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها<sup>١</sup>» لأنه لا جهة فيه غيره .  
وقد مر ان وجوده كل الوجود هكذا صفاته كل الصفات لأنه بسيط الحقيقة وما هذا شأنه يكون كل الشيء اذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لان النقصان يوجب التعدد فما لا تعدد فيه اصلاً ، لا يكون ناقصاً وما لا نقص فيه لا يكون شيئاً من معنى ذاته خارجاً منه كما مر فعلمه تعالى واحد ومع وحدته يكون علماً بكل شيء وكل علم لكل شيء اذ لو بقي شيء ما لا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقياً بل يكون علماً بوجه وجه جهلاً بوجه آخر<sup>٢</sup>.

١- : فهو ذا ماهية .... دط

٢- سورة ١٨ ، آية ٤٧ .

٣- انه «قده» قد قرر هذا البرهان بوجه آخر في الاسفار والمشاعر و قد ذكرنا تفصيله في حواشي هذا الكتاب والله يقول الحق فهو يهدي السبيل . آءش،



و حقيقة الشئ<sup>١</sup> لا يكون متمزجا بغيره فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل و قد مرّ ان الاول تعالى<sup>٢</sup> ليست فيه جهة امكان و قوّة .

ومن استصعب عليه ان يكون علمه تعالى<sup>٣</sup> مع وحدته علماً بكل شئ<sup>٤</sup> فذلك لظنّه انه واحد وحدة عدديّة و قد سبق ان وحدته ليست كالاحاد فكذلك وحدة صفاته - الكمالية<sup>٥</sup> .

وهذا من غوامض الاسرار الالهية ومن الحكم التي لا يمستها الا المطهرون .

### نصّ تنبيهي<sup>٦</sup>

فما عند الله تعالى<sup>٧</sup> هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الاشياء منها منزلة الظلال والاشباح و ما عند الله احق<sup>٨</sup> بها مما عند انفسها .

قال بعض العلماء : العلم هناك في شيئة<sup>٩</sup> المعلوم اقوى من المعلوم في شيئة<sup>١٠</sup> نفسه ، نعم فانه مُمشيّ<sup>١١</sup> الشئ<sup>١٢</sup> و محقق الحقيقة والشئ<sup>١٣</sup> مع نفسه بالامكان و مع مشينه بالوجوب والتمايئة و تأكيد الشئ<sup>١٤</sup> و تمامه فوق الشئ<sup>١٥</sup> و يزيد وان كان فهم هذا يحتاج الى<sup>١٦</sup> تلطف شديد .

### الاشراق الثالث :

في ان<sup>١٧</sup> اوّل فيضه امر وحداني

قال الله تعالى<sup>١٨</sup> : « وما امرنا<sup>١٩</sup> الا<sup>٢٠</sup> واحدة<sup>٢١</sup> » لآن ما وجد منه تعالى<sup>٢٢</sup> اولاً<sup>٢٣</sup> يجب ان يكون عقلاً لما مضى ان الله واحد حقيقي فيجب ان يكون اول فيضه موجوداً واحداً

١- لان وحدته وحدة اطلاقية لا بشرطية بل عار عن جميع القيود حتى اللاشرطية لان ذاته غير متعين وتعين كل شئ<sup>٢٤</sup> منه .

٢- سورة القمر ٥٤ آية ٥٥ وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر .

مفارق الوجود والتأثير عن المادة فلا يكون الصادر الاًؤل غير العقل لعدم الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى<sup>١</sup> واستقلال الوجود في العرض والصورة واستقلال التأثير في النفس<sup>٢</sup>.

#### الاشراق الرابع :

في كيفية توسط الفيض الاًؤل لسائر الموجودات

لو صدر عن كل عقل عقل لما وصلت نوبة الوجود الى الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان في ذاته كثرةً بالذات .

فنقول : على منهنج عرشي<sup>٣</sup> : ان للفيض الاًؤل وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن الاًؤل وله كثرة بالعرض من جهة لحقوق الماهية به من غير جعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الاًؤل تعالى فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء<sup>٤</sup> ومن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه وعشقه له شيء<sup>٥</sup> ومن جهة ماهية و امكانه و فقره شيء<sup>٦</sup> الاًشرف بالاًشرف والاخس بالاخس<sup>٧</sup> ثم يزيد التكثُر في الاسباب فيزداد الكثرة في المسببات والكل منسوب اليه تعالى بالذات وقد علمت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقاً واثره لوازم الوجودات من الماهيات .

#### الاشراق الخامس :

في عدد الملائكة العقلية :

قال الله تعالى : « واوحى<sup>٨</sup> في كل سماء امرها<sup>٩</sup> » قد مر ان لكل متحرّك<sup>١٠</sup>

١- و قد ذكرنا تفصيل هذا الكلام والبرهان على اثبات حقيقة هذا المرام في حواشينا و انتظر .

٢- سورة فصلت آية ١١ فضيهن سبع سموات في يومين و اوحى في كل سماء امرها .

محركاً فعدد المحركات كعدد المتحركات و علمت استناد الحركات الطبيعية الى  
اشواق و ارادات و علمت انتهاء الاشواق الى غايات عقلية .

فلو كانت المتحركات والمحركات ينسب اليه تعالى و الى فيضه الاول ابتداءً ،  
لاعلى ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرقت الى ذاته كثرة الجهات و قد  
اقيم البرهان على وحدته و على ان فيضه الاول و وحداني بالذات مثلث بالعرض  
فيكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المتحركات<sup>١</sup> والحركات الكلية .

ثم انه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطى وجود اجرام كثيرة سماوية فوق -  
الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً و جهة و لكل كرة متحركة قوة  
محركة شوقية غير متناهية الشوق ومحرك ثابت كما يحرك المعشوق العاشق .

فلكل منها محرك كان : مفارق عقلاى . و : مزاو ل نفسانى يتقوم بهما (متقوم  
بهما . خ،ل) صورة الجرم السماوى فالمحركات المفارقة يحرك النفوس على انها  
مشتيات معشوقه والمحركات المزاولة يحرك المادة على انها مشتية عاشقه .

وطبايع السموات هى صور هذه الحركات المادية و نفوسها صور الاشواق العقلية  
والكل احياء ناطقون و عشاق الهيئون .

والعقول اعلاها مرتبة واقربها منزلة من الحق واشدها عبودية وعشقا له فعدددها  
على عدد الاكتر و عدد مدبراتها .

فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الا هو كما قال: «وما يعلم جنود ربك الا  
هو ٢» .

١- فى النسخة المطبوعة اى الطبعة الخيرية : على عدد المحركات والحركات الكلية . وفى اكثر النسخ  
المخطوطة : على عدد المتحركات .

٢- سورة المدثر ٧٤، آية ٢٤ .

## الاشراق السادس :

فى تنزيهه تعالى ' من ' مذاهب الجهّال :

نَزَّهَ بَارئِكَ مما قالته اهل الجاهليّة الاولى والثانية ، اما الاؤلون فمنهم من قال : بان الواجب الغنى عما عداه هو هذا الفلك المحسوس الدوائر والكواكب النيّر السيار كلها او واحد منها .

ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هي الاله وكانت مجردة قديمة ثم حدثت فيها الصور والحركات والمركبات .

ومنهم كاصحاب ديمقراطيس على انها اجسام متّفكة بالانوع مختلفة بالشكل .

ومنهم كاصحاب الخليط على انها اجسام مختلفة بالانوع .

ومنهم انه عنصر واحد "ماء" او هواء" او نار" او غير ذلك .

ومنهم وهم الحرّنايثون من قال انها : خمسة هيولى ' و زمان و خلا و نفس وآله

ومنهم وهم النّصارى ' انها ثلاثة اقانيم : الالب والابن و روح القدس .

ومنهم وهم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لضدّين خير و شرّ و يعبرون

عنهما : بيزدان و اهرمن<sup>٢</sup> . وتارة بالنور والظلمة و هؤلاء اقرب الكفّرة الى-

المعقول .

وامّا اهل الجاهليّة الثانية فمنهم من ذهب الى ' انه جسم مستو على العرش .

ومنهم من ذهب على انه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

ومنهم من قال : انه لم يزل ولاسّح فيه ارادة ثم ابتداء و اراد و من هؤلاء من

١- فى تنزيهه تعالى ' عن مذاهب الجهال .

٢- فى النسخ المخطوطة : و يعبرون عنهما : تارة بيزدان و اهرمن و تارة بالنور والظلمة .

قال بالداعى فمنهم من قال : ان العالم وجد حين كان يصلح لوجوده .

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده الا حين وجد ، اذ لا وقت غيره ، ومن لم يقل بالداعى قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر خوفاً من العجز عن التعليل بل بالفاعل فقط ولا يسئل عن لم و هذا اقرب مع اتفاقهم على ' نفى العليّة التامة ' ١ .

ولو كنت ذا بصيرة بالآصول المشرقيّة والعربيّة وقد شرح الله صدرك بنور الاسلام يسهل عليك طرد هذه الاوهام المظلمة عن نور فطرتك و رجم هذه المغاليط المضلّة عن سماع عقلك انشاء الله تعالى ' .

### قضية "قرقانيّة"

ان اكثر الناس يعبدون غير الله كما قال سبحانه : «وما يؤمنُ اكثرهم بالله ، الا وهم <sup>٢</sup> مشركون» و قوله تعالى : «يا ايّها الذين آمنوا آمنوا» وآيات كثيرة فى هذا المعنى فان جميعهم غير العارف الربانى لا يعبدون الله لآءن آلهتهم هى بالحقيقة صُور اصنام ينحتونها بآلات او هامهم فلا فرق كثيراً بينهم وبين عباد الاوثان الا بالفاظ فان المعبود لكل واحد ما تخيلته فى وهمه و تصوّره فى خياله الا لاهيين الذين وصلوا الى معرفة الله بنور هدايته وهو وليّهم ومتولى امورهم كما ان ولى - العاكفين على عبادة صور الاجسام واصنام الاوهام هو الهوى والشيطان كما قال سبحانه : «الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور» والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات . الآية »

٢ - سورة يوسف ، ١٢ ، آية ١٠٦

١ - نفى العليّة التامة ... ح د ، ط

٣ - سورة ، ٤٤ ، آية ١٣٥

٤ - سورة ، ٢ ، آية ٢٥٨

[واليه اشار ايضا بقوله: «اتاكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى (ع) فجادلوا الرسول (ص) في هذه الآية فقال: معبودكم الطاغوت اشار عليه السلام الى 'ما تصوّروه في اوهامهم' الفاسدة].

### حِكْمَة "قُرْآنِيَّة"

ان جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبدة الاصنام فاتهم يعبدونها لظنهم -  
الالهية فيها فهم ايضا يعبدون ما تصوروه اله العالم بالحق الا ان كثرهم لاجل  
تصديقهم غير الله ، انه هو الله فقد اصابوا في التصوّر و اخطأوا في التصديق .  
ولا فرق بينهم و بين كثير من الاسلاميين من هذا الوجه قال تعالى: «وقضى  
ربك<sup>٢</sup> الا تعبدوا الا اياه» .

### حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

ان لجميع الموجودات كائنة كانت او مبدعة دين "فطري" و طاعة "جبية" لله  
تعالى لا يتصور فيها عصيان اصلاً لآن امره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار ،  
لا مجال لاحد في التمرد و التعصبي اعني بذلك الامر التكويني و القضاء الحتمي .  
واما الامر التشريعي المكلف به الثقلان خاصة ، فيقع فيه القسمان : الطاعة  
والعصيان بالهام الملك و وسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي و المضل المشار  
اليهما باصبعي الرحمان في قوله عليه السلام : «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع -  
الرحمان» .

١ - هذه العبارات ليست في النسخة المطبوعة بل تكون في بعض النسخ المعتبرة عند الاعلام و معلوم انها سقطت من النسخ «واليه اشار بقوله: «اتكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى عليه السلام فجادلوا الرسول «ص» في هذه الآية فقال: معبودكم الطاغوت اشار عليه السلام الى ما تصوروه في اوهامهم الفاسدة» ، ط-آق - ل-م-ن ،  
٢ - سورة ، ١٧ ، آية ٢٤

الاشراق السابع :

فى محبته لِعبادِه :

قال الله تعالى<sup>١</sup> : «يُحِبُّهُمْ<sup>٢</sup> و يحبونه» اعلم ان الاول تعالى اشد سار ومسرور و مبتهج بذاته لانه فى علمه بذاته اجل مدرك لا بهى مدرك بـ اشد ادراك .

والعالم والمعلوم والعلم فى حقه واحد و كلثها فى حقه بأعلى المراتب .  
واللذة فى المحسوسات الشعور بالكمال الواصل من غير حجاب و غفلة .  
فما يليق به بازاء هذا المعنى وان لم يسم لذة بل بهجة و علاء و بهاء يجب ان يكون فى اعلى المراتب .

فالاول اجل مغتبط بذاته و بغيره ايضا من حيث ذاته محبة غير متناهية -  
الشدّة لانه من عشق احداً عشق ما نسب اليه من جهة ما نسب اليه من آثاره ولوازمه و كتبه و تصانيفه و صنايعه و رسله و جلسائه .

وقد علمت ان الموجودات الفايضة عن الحق كونها فى انفسها هو نفس كونها من الحق بلا اختلاف فالكل محبوب له على درجات متفاوتة حسب درجات قربها و بعدها من الجمال الا تم والجلال الا كرم و نحن نلتذ بادراك روايح الحق فى اوقات متفرقة من ايام دهرنا<sup>٣</sup> مالا يقدر الالسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون فى قضاء حاجات منغمسون فى تدبير الطبيعة البدنية اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس

١- سورة، ٢٥، آية ٥٩ .

٢- واليه اشار النبى ص : ان له فى ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها . ائش و اعلم ان لهذا الحديث معنى عالياً مشتملاً على حقايق بعيدة الغور و نحن قد بينا معنى التعرض وانواعه و اقسامه من التعرض المجرد العارى عن التعمل اعنى التعرض بالاستعداد الذاتى الغير المجهول والتعرض بصفاء الروحانية و التعرض الممزوج مع التعمل والتعرض بالمحبة وبلازمها الفقر اما مطلقاً او مقيداً و قال «عليه السلام»

لنفحات الله<sup>١</sup> في زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة و هذه الحالة للمقربين ابدأ من غير تشوش<sup>٢</sup> فكيف بهجتهم و سعادتهم وكيف من ابهجتهم و اسعدهم .

وبعد سعادة العشاق الواصلين المقربين ، سعادة العشاق المشتاقين الدائرين حول جنبه قد نالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفتة<sup>٣</sup> و عشقهم بما لديه و حجبوا عنه حجاباً من حيث هويّهم الى<sup>٤</sup> عالم الطبع فيكون لهم ضرباً من الشقاوة الضرورية الا انه ينجبر في<sup>٥</sup> دهرهم لاجل استكمالهم التدريجي و خروجهم من القوة الى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم و هو ايسر عرض و اسهل غرض لنفوسهم و اجسادهم فيستفيدون ذلك على التدريج من مبادئهم الذاتية من غير حاجة الى علة مبيّنة لذواتهم لان<sup>٦</sup> نفوسهم و اجسادهم بالفعل في كل<sup>٧</sup> مالها من الجواهر و الاغراض الا<sup>٨</sup> الاوضاع الغير الممكن الا<sup>٩</sup> اجتماع لاجسادهم و الشّوارق اللذيذة النفسانية المتجددة لنفوسهم فعند حصولها التدريجي يحصل لها القرب و المنزلة عند الله و يكون لها بهجة جديدة بحسبها و بقدر ما يكون بالقوة يكون لها شوق و الشوق لا يخلو عن اذى<sup>١٠</sup> الا<sup>١١</sup> ان<sup>١٢</sup> .

الا<sup>١٣</sup> اذى اذا كان من جهة معشوق نيل منه شىء عظيم و بقى شىء يسير يكون لذة<sup>١٤</sup> وقد مثلوا ذلك ب : الدغدغة لانها مركبة من لذة و ا<sup>١٥</sup> لم .

وبعدها تين المرتبتين من العشاق الالهيين نفوس اهل الكمال من خواص<sup>١٦</sup> .

البشر و هؤلاء لا يخلون ايضاً عن علاقة الشوق ما داموا في الدنيا و طائفة<sup>١٧</sup> منهم

←

الفقر فخرى التعرض للحق بصفة المحبة الخالصة المطلقة الذى لا يطلب فيه شيئاً سوى الله و لا علم للمعرض بهذا بل لا يعرف سبب الحب ولا يتعين له مطلوب و قد قررنا اقسام التعرض فى شرحنا علماً

«فصوص الحكمة» للشيخ الاكبر والفوت الاكبر ابن العربي «رضى الله عنه» .

١- : اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله..... د، ط .

٢- : من غير مشوش .... آء، ق .

٣- : فى كل دهرهم د، ط .

٤- : يكون لليدا ... د، ط



يَصِلُونَ فِي الْآخِرَةِ إِلَى السَّابِقِينَ الْأَوَّلِينَ فَيَجِدُونَ الرُّوحَ الْأَكْبَرَ وَ يَتْلُوهَا نَفُوسُ -  
الْمُتَرَدِّدِينَ بَيْنَ الْجَهَنَّمِينِ الْعَالِيَةِ وَالسَّافِلَةِ وَ يَتْلُو 'هَذِهِ نَفُوسُ الْأَشْقِيَاءِ عُمَّارُ هَذِهِ -  
النَّشْأَةُ الدُّنْيَا «وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ ١» .

وَمَعَ هَذَا مَا مِنْ شَيْءٍ الْأَوَّلِ كَمَا يَحْصِلُهُ وَ عَشَقَ يَخْصُهُ أَرَادِيًّا أَوْ طَبِيعِيًّا أَوْ  
شَوْقًا وَ حَرَكَةً أَرَادِيَّةً أَوْ طَبِيعِيَّةً يُوَصِّلَانِهِ إِلَيْهِ إِذَا فَارَقَهُ وَ هَذَا نَفْسِيهِ مِنَ الْفِيضِ -  
الْأَقْدَسِ رَحْمَةً مِنْ رَبِّ الْعَنَاءِ الْأَزَلِيَّةِ فِي حَقِّهِ وَ سَتَسْمَعُ لِهَذَا زِيَادَةً .

### الاشراق الثامن :

فِي أَنَّ الْحَيَاةَ سَارِيَّةً مِنْهُ تَعَالَى فِي  
جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ

أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ جِسْمٌ مِنَ الْأَجْسَامِ بَسِيطًا كَانَ أَوْ مَرْكَبًا إِلَّا وَ لَهُ نَفْسٌ وَ حَيَاةٌ ،  
لِأَنَّ مَصَوِّرَ الْهَيُولَى بِالصُّورَةِ لَا بَدْءَ وَ إِنْ يَكُونُ أَمْرًا عَقْلِيًّا كَمَا مَرَّ وَالْعَقْلُ لَا يَفْعَلُ  
صُورَةً فِي الْهَيُولَى إِلَّا بِوَسْطَةِ النَّفْسِ لِأَنَّ الْأَجْرَامَ كُلَّهَا سِيَالَةٌ مُتَغَيِّرَةٌ مُتَحَرِّكَةٌ  
بَصُورِهَا وَ طَبَائِعُهَا كَمَا مَرَّ .

وَالْمُتَحَرِّكُ لَا بَدْءَ فِيهِ مِنْ أَمْرٍ بَاقٍ مُسْتَمِرٌّ فَيَكُونُ ذَا جَوْهَرٍ نَفْسَانِي .  
وَنَقُلُ مَعْلَمُ الْفَلَسَفَةِ الْأَوَّلَى 'أَرِسْطَاطَالِيْسُ فِي 'أَثُولُوجِيَا عَنْ اسْتَاذِهِ أَفْلَاطُونِ -  
الشَّرِيفِ إِلَّا 'هِيَ أَنَّهُ قَالَ : إِنْ هَذَا الْعَالَمُ مَرْكَبٌ مِنْ 'هَيُولَى ٢ وَ صُورَةٌ وَأَمَّا صُورُ  
'هَيُولَى طَبِيعَةٌ هِيَ 'إِشْرَفُ مِنْ 'هَيُولَى وَ أَفْضَلُ وَ هِيَ النَّفْسُ الْعَقْلِيَّةُ وَأَمَّا صَارَتْ -  
النَّفْسُ مُتَصَوِّرَةً فِي 'هَيُولَى بِمَا فِيهَا مِنْ قُوَّةِ الْعَقْلِ الشَّرِيفِ وَ أَمَّا صَارَ الْعَقْلُ مُتَقَوِّيًا  
لِلنَّفْسِ عَلَى 'تَصْوِيرِ 'هَيُولَى مِنْ قَبْلِ الْأَنْيَّةِ الْأَوَّلَى 'الَّتِي هِيَ عِلَّةُ الْأَنْيَّاتِ الْعَقْلِيَّةِ

والنفسية والهيولانية و ساير الأشياء الطبيعية و انما صارت الأشياء الحسية حسنة  
 بهيئة من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس .  
 ثم قال : ان الالهية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة او لا ثم  
 على النفس ثم على الأشياء الطبيعية و هو الباري الذي هو خير محض .

### الاشراق التاسع :

في لمية دخول الشر في قضاء الالهى .

الوجود كله نور و حيوة عندنا لما عرفت انه اظهر الأشياء والاشرافيون و  
 حكماء الفرس وافقونا في المفارقات والنفوس والا نوار العرضية التي يدركها البصر  
 كانوا الكواكب <sup>١</sup> والشهب والسرج دون الطبايع والاعجرام .

ولو لم يكن الطبيعة في اصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجسم، والهيولى  
 هي اول ما ظهر من الظلام لكونها بالقوة في ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها اولاً  
 الاجرام الشفافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثم الاجرام الكثيفة لتضاعف  
 جهات الاعدام وتركب العدميات <sup>٢</sup> .

فكل ظلمة في العالم من جوهر الهباء الذي هو الهيولى <sup>١</sup> ، و هي اصل الدنيا و  
 منبع شرورها و بما هي في اصلها من عالم النور قبلت جميع الصثور النورية للمناسبة،  
 فانتفت ظلمتها بنور صورها فان الصور اظهرتها فنسبة الظلمة الى الطبيعة في اصطلاح

١- وان شئت تحقيق هذا الكلام و برهان ان الوجود كله نور من دون اختصاص بالمقول والنفوس والانوار  
 العرضية فارجع الى حواشي المصنف على شرح حكمة الاشراق ، الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص ٦٢

٢- قال بعض تلامذته (وهو الحكيم التحرير الشيخ حسين التنكابني) والمراد بضعف قوة الاجرام الشفافة و  
 قربها الى الفعلية و بعدها عن جهات العدم .

العقلاء و عندنا ليست كذلك ١ .



و ههنا دقيقة "عرشيّة" و هي ان كل جسم نسبت اليه الظلمة اذا تلتطف بالنار او غيرها كالسحق الشديد يصير مستتيراً، اولا يرى ان الحطب وهو جسم مظلم كما يترأى اذا لطفته مجاورة النار يصير دخاناً مشتعلًا نيرًا .

### سر آخر

اولا يرى ان حركة الانماء فى النباتات ينتهى بها الى 'تحصيل البذور واللّبوب التى هى فى الاثمار (فى الثمار . خ،ل) والغاية فى البذر واللّب هى الدّهْن الذى يحصله الطبيعة النباتية والدّهْن بمجاورة النار و اخراجها اِيّاه من القوة الى الفعل بالتلطيف يصير منيرًا .

فعلم ان غاية فعل الطبيعة النباتيّة هو النور، كما ان فاعله ايضاً هو النور فاذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتيّة و فاعله النور ، فما ظنك بغايه فعل الطبيعة الحيوانيّة و فاعله فالوجود كله نور والظلمات ، اعدام و امكانات .

### الاشراق العاشر :

فى تعدّد النشآت لكل شىء .

ما من شىء فى هذا العالم الا وله نفس فى عالم آخر وعقل فى عالم ثالث حتى - الارض الكثيفة التى هى ابعاد الاجسام عن قبول الفيض فاتّما ذات حيوة و ذات كلمة فعّالة و فى هذا شواهد الهيّة ، و دلائل نبويّة .

وقد مرّ ان الجسم من حيث هو جسم لا قوام له دون الطبيعة المقوّمة المحصّلة

١- اى العرف العقلانى لا المشرب الحكى والدوق الكشفى ، لان الجسم من جهة الوجود نور والنفس المدبرة الجسم نور على نور ، الله نور السماوات والارض .

إثاء نوعاً والطبيعة<sup>١</sup> لكونها دايماً السَّيْلان والالء استحالة بجوهرها فلا محالة يفتقر الى حافظ مقيم له و هي النفس اذ لا يمكن تأثير العقل في الطبيعة المعينة الاء بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتجدد المحض الاء بمتوسط ذى جهتين، فالتنفس واقعة بين العقل والطبيعة لاءن ذاته مجردة و فعله مادى فذاته عقل وفعله طبيعة و هكذا ذات الطبيعة نفس و فعلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطة الحركات الطبيعية والله سبحانه وراء الجميع و فوق الكل «وهو القاهر فوق عباد» .

وقد استدل على ذلك معلم الفلاسفة فى المير التاسع من اثو لوجيا بقوله : «ان كل جرم غليظ<sup>٢</sup> كان او لطيفاً فانه ليس بعلة لوحيدانيته و لاءتصاله، بل النفس هى علة اتصال الجرم ووحيدانيته لاءن الوحدانية مستفادة فى الجرم من النفس و كيف يمكن ان يكون الجرم علة وحادنيته و من شأنه ان يتقطع و يثترق فلولاً ان النفس تلزمه لتفرق و لم يثبت على حال واحدة» .

وقال ايضا<sup>٣</sup> فيه : انه لا يمكن ان يكون جرم «ما» من الاء جرام ثابتاً قائماً سواء كان مبسوطاً او مركباً اذا لم يكن القوة النفسانية موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السَّيْلان والفناء فلو كان العالم كله جرملاً لا نفس فيه ولا حياة له لبادت الاء شياء و هلكت وكذلك ايضا لو كان بعض الاء جرام هو النفس و كانت النفس جريمة كما ظن اناس ، هلكت كما هلكت ساير الاءجسام التى لا نفس لها ولا حياة واستدل ايضا على ان الاءرض<sup>٤</sup> وهى اكثف الاءجرام و ابعدها عن ينبوع الجود والحياة ذات حياة و نفس بانها تنمو و تنبت الكلاء و تنبت الجبال فانها نبات ارضى و فى داخل الجبال حيوانات كثيرة و معادن و ائما يتكوّن هذه فيها من

١- سورة : ٦٦، آية ٦٢، ١٩ .

٢- اثولوجيا المطبوع فى حاشية القيسات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨٧، ٢٨٦

٣- اثولوجيا ص ٢٩١، ٢٩٠

٤- اثولوجيا ط ص ٢٨٩، ٢٨٨

اجل الكلمة ذات النفس فاتّها هي التي تصور في داخل الأرض هذه الصور و هذه -  
الكلمة هي صورة الأرض التي يفعل في باطن الأرض كما يفعل الطّبيعة في باطن الشجر  
ثمّ قال : «انّ الكلمة<sup>٢</sup> الفاعلة في الأرض الشّبيهة بطبيعة الشجر هي ذات نفس  
لأنّه لا يمكن ان يكون ميتة<sup>٢</sup> و تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة ، فان كانت حيّة  
فاتّها ذات نفس لا محالة- فان كانت هذه الأرض الحسية التي هي صنم<sup>٢</sup> حيّة فبالحرى  
ان يكون تلك الأرض العقلية حيّة ايضاً وان يكون هي الأرض الأولى و هذه ارضا  
ثانية لتلك الأرض شبيهة بها» انتهى قوله.

فظهر ان لكل شيء ملكوتاً و ان لكلّ شهادة غيباً ، وما من شيء في هذا العالم  
الاّ وله نفس و عقل و اسم الهى «وان من شيء الاّ يَسْبَح بحمده فسبحان الذى  
بيده مَلَكُوت كُلِّ شَيْءٍ واليه<sup>٢</sup> تَرْجَعُونَ » .

### الاشراق الحادى عشر

فى طاعة الملائكة لربّ العالمين

ان طاعتهم لله سبحانه كطاعة الحواس<sup>٢</sup> و خصوصاً الباطنية للنفس من حيث  
انّها لا يحتاج فى ايراد اخبار مدرّكاتها الى النفس الى امر و نهى بل كلما همّت -  
النفس بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همّت به و اوردتة اليها بلا زمان ولا تهاون  
و عصيان .

و هكذا طاعة الملائكة لربّ العالمين « لا يَعصُونَ الله ما امرهم<sup>٣</sup> و يفعلون  
ما يؤمّرون » .

٢- سورة : ٦ ، آية ٧٥

١- انولوجيا ص ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣

٣- سورة : ٦٦ ، آية ٦

وايضاً لا يعلم الحواس ان<sup>١</sup> للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذا الوجه مثلتها كمثل الملائكة المهمة الوالهيـن بجمال الحق<sup>٢</sup> سرمداً على<sup>٣</sup> ما ورد في الخبر «ان الله تعالى<sup>٤</sup> ملائكة لا يعلمون ان<sup>٥</sup> الله خلق آدم «عليه السلام» و ذرّيته<sup>٦</sup> ١» .

### الاشراق الثاني عشر في وحدة عالم العقل

كما ان هيولى<sup>١</sup> كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر لا بذواته بل بالصورة النوعية المتخالفة الحقائق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الآخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرة جهات الوجود والصدور هناك كثرة جهات الاءمكان والقبول ههنا<sup>٢</sup> .

فالقول لفرط الفعلية والكمال كانها شيء واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا<sup>٣</sup> الا<sup>٤</sup> واحدة» و قد عبر عن الكل بالروح في قوله تعالى: «يوم يقوم الروح<sup>٥</sup>» والقلم في قوله: «علم بالقلم» .

### الاشراق الثالث عشر في ان العقل كل الأشياء

قد مضى منا ان الفصل الأخير لكل مركب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

١- لئلا يهيمهم و فنائم في الحق و ليس لهم وساطة التطير للهيمن الذي مستول على وجودهم وني كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم اشكال عويس ذكره في كتاب المصباح و قد تعرض عليه استاذ العلامة آقاميرزا مهدي الاشتياني في كتاب «اساس التوحيد»

٢- سورة ٢٣، آية ٢٧ ٣- سورة ١٧، آية ٨٧

٤- سورة ٩٢، آية ٤

المعاني التي توجد في هذا المركب مجتمعة و في الأنواع التي هي دونه متفرقة .  
فتحدث من هذا ومن ان كل علة عالية فهي تمام معلولها و من ان حركة -  
الطبيعة في هذا العالم متوجه الى غاية يلحقها و للغاية غاية الى ان ينتهي الى النفوس  
وما فوقها و مما سيأتي في مباحث النفس من اتحادها بنور العقل واعرف بفضل الله ان  
العقل هو الأشياء كلها .

قال الفيلسوف<sup>١</sup> في اثولوجيا : « ان الأشياء كلها من العقل والعقل هو الأشياء  
واتما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفة الا  
وهي تفعل شيئا مما يليق بها، وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخر .  
فان قال قائل : ان الصفات العقل اتما هي له لا لشيء آخر وليست<sup>٢</sup> تجاوزه البتة .  
قلنا ان صيرت العقل هكذا و على هذا الحال كنت قد قصدت به و صيرته جوهرأ دنيأ  
خسيسأ ارضيأ اذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا يكون شيء يفرق  
بين العقل والحس وهذا قبيح ان يكون هو والحس شيئا واحدا انتهى<sup>٣</sup> .

ومعنى قوله: ان صيرت العقل هكذا صيرته جوهرأ دنيأ: ان وحدة العقل ليست  
وحدة عديدة كوحدة الأشخاص الحسية لأن العقل فعل الله فوحدته على مثال الوحدة  
الحقة فله الوحدة الجمعية .

وقال ايضا : « وقد نقد رأنا نمثل قولنا هذا بامثال عقلية فنعلم كيف العقل و  
كيف لا نرضى ان يكون واحدا مفردا ، ولا يكون شيء آخر واحدا كوحدانته واي  
الأمثال نريد ان نمثله به الصورة الكلية النباتية او الحيوانية فانك ان وجدت هذه  
كلها واحدا ولا واحدا علمت ان كل واحد منهما وان كان واحدا موشى بأشياء كثيرة

١- اثولوجيا الميراثان ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٥١، ٢٤٩

٢- اثولوجيا الميراثان ط ٢٥٢، ٢٥١

٣- ليس يتجاوز ... دط

مختلفة<sup>١</sup>.

واما الكلمة الواحدة التى فى الهيولى فاتَّها وان كانت<sup>٢</sup> واحدة فانها مختلفة -  
الصِّفَات .

وقال ايضا: «ولست قسمة العقل مثل قسمة الجسم و ذلك ان قسمة الجسم بخط  
مستو الى خارج واما قسمة العقل يكون الى 'داخل' اى فى داخل الاشياء و عن امير -  
المؤمنين عليه السلام اِنَّه قال : «الروحُ مَلَكٌ» من الملائكة له سبعون الف وجه  
ولِكُلِّ وجه سبعون الف لسان و لِكُلِّ لسان سبعون الف لغة يُسَبِّحُ الله بتلك -  
اللغات كلَّها و يَخْلُق من كلِّ تسبيحة مَلَكٌ» يَطير مع الملائكة الى 'يَوْمِ الْقِيَامَةِ»

## الشَّاهِدُ الثَّانِي

فى الصُّورِ المَفارِقَةِ وَ المَثَلِ افلاطونيَّة . وفيه اِشراقات

### الاشراق الاول

فى غَرَضِ افلاطون و اصحابه من هذا القول :

قد ورد عن افلاطن الالهى اِنَّه قال موافقا لشيخه سقراط : ان للموجودات -  
الطبيعية صوراً مجردة فى عالم الاله و ربُّما يسميها المَثَلِ الالهية و اِنَّها لاتدثر  
ولا تفسد و لكنَّها باقية» وان الذى يدثر و يفسد انما هى الموجودات التى هى كائنة.

٢- المير الثامن ص ٢٥٢- فى النسخة المخطوطة

١- المير الثانى ص ١٨٢، ١٨٣ .

عندنا : واما الكلمة الفاعلة فى الهيولى<sup>١</sup> .



قال الشيخ في الهيات<sup>١</sup> الشفا : «ظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين في معنى الـإنسانية انسان "فاسد" محسوس و انسان معقول مفارق ابدى لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً و جعلوا لكل واحد من الـأمور الطبيعية صورة مفارقة و اياها يتلقى العقل اذا كان المعقول شيئاً لا يفسد و كل محسوس من هذه فاسد و جعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و اياها تتناول و كان المعروف بافلاطن و معلّمه سقراط يفرطان في هذا - القول و يقولان : ان للـإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الـاشخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد ، فهو اذن المعنى المعقول - المفارق . انتهى<sup>١</sup> .

فان قلت : معنى الـإنسانية محمول على زيد وعمر وغيرهما ولو كان له وجود مفارق عن الـاشخاص كيف يجوز حمله عليهم والحمل هو الـاتحاد في الوجود . قلنا : المعنى الذى له الوجود المفارق ليس مناط حمله على الكثرة وجهة اتحاده معها هو نحو وجوده المفارق بل مناط الحمل عليها و جهة الـاتحاد معها هو الـاتفاق معها في سنخ واحد و معنى مشترك فكل مشتركين في معنى واحد مقوّم يكونان متّحدين فيه و يجوز حمله عليهما .

واما كون احدهما كلياً والاخر جزئياً فهو اما باعتبار تقوّم احدهما في الوجود بعوارض حسيّة يتشخص بها و ينعدم بعكدهما كالا انسان الطبيعي وعدم تقوّم الاخر في الوجود بها كالا انسان العقلي واما باعتبار كون احدهما سبباً لوجود الاخر والوجود العقلي السببي مشتمل على الوجودات الحسيّة المسبّبة فيكون كلياً وهذه الحسيّات المعلولة جزئياً .

١- البيات الشفا طبعة الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٦ : في ابطال القول بالتعليميات والمثل ص ٥٥٨ : في اقتناص مذاهب الحكماء الاندلسيين في المثل ص ٥٦٧

## الاشراق الثانى

فى ذكر نَبَذ من اقوال الحكماء فى  
تأويل كلام افلاطن و شيعة القائلين  
بهذه الصّورة المفارقة و ابطالها .

الاول : ما ذكره المعلم الثانى ابونصر الفارابى فى مقالته المسماة بالجمع بين -  
الرائين :

ان مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى ' علماً حصولياً، لانه  
باقية" غير دائرة ولا متغيرة وان تغيرت و زالت الاشخاص الزمانية والمكانية<sup>١</sup> .  
والثانى : ما اول الشيخ الرئيس مذهبهم به وهو ان المراد منها<sup>٢</sup> : وجود الطابع  
النوعية فى الخارج اى الكلى الطبيعى للاشخاص و هو الماهية لا بشرط شىء بناءً  
على ' عدم التفرقة منهم ، كما (ظنه) بين الماهية «لا بشرط شىء» وبينها «بشرط لا شىء»  
او عدم التفرقة بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية ، او عدم التفرقة بين تجرّده  
الشىء بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لا يدخل فيها العوارض و بين تجرّده  
فى الوجود الخارجى عن العوارض فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض  
فى الخارج بناءً على ' وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادية  
وجوداً متكثرًا فى العين متوحّداً فى الحدّ والنوع .

والثالث : انها عبارة " عن الاشباح المثالية المقدارية الموجودة فى عالم المثال

١- الجمع بين الرائين « لمؤلفه الامام العلامة » المطبوعة فى حواشى آخر شرح حكمة الاشراق الطبعة الحجرية  
ط ١٣١٤ هـ ق ص ٢٤٥

٢- فليرجع الى الشفاء « الالهيات » ص ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨

و هو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات و سيجىء البرهان منّا على وجوده<sup>١</sup>.

الرابع : ما عليه صاحب حكمة الاشراق أنّها عبارة " عن سلسلة الانوار العقلية الغير المترتبة فى العلية النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الاجسام البسيطة فلكية كانت او عنصرية والمركبة حيوانية كانت او نباتية او جمادية<sup>٢</sup> الخامس : ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحيثية العلمية الاتسائية كان لها ثبوت على وجه كلى لاّنها غير محتاجة بحسب هذه الثبوت بالانغشية المادية المكانية ولا بالملابس التجديدية الزمانية<sup>٣</sup>.

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شىء منها ما رامه افلاطون والاقدمون من القول بالمثّل والله اعلم .

اما اولاً (اما الاول. خ،ل) فلاّن المنقول عنهم و تشييعات اللاحقين على ما فهموه تحقيقاً من كلامهم ينافى ذلك و قد نقل عنهم: ان لكل نوع جسمانى فرداً قائماً بذاته<sup>٤</sup>.

ونقل عن افلاطون أنّه قال : انى رأيت عند التجرد اَفلاكا نورية .  
وعن هرمس انه قال : «ان ذاتاً روحانية القت الى المعارف ، فقلت: من انت؟

١- والمحقق الدوانى حمل كلام القدماء و اشياخ الفلاسفة فى المثل النورية على الوجودات المثالية والاشباح المقدارية المجردة عن المادة تجرداً برزخياً . وهذا التأويل ايضاً باطل لما سيجىء ، انشاء الله تعالى .

٢- الشيخ الاشراقى قد نال مرامهم فى المثل النورية واقام الحجج على انبائها .

٣- وقال هذا التأويل هو السيد الداماد «قده» .

٤- و به صرح الشيخ الاشراقى فى بيان مرامهم ولا وجه لقوله : ليس شىء منها ما رامه افلاطون .

قال : انا طباعتك التام .

وقد شنعوا عليهم بما يلزم هذا المذهب ان يكون في عالم العقول خطوط و سطوح و افلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان يوجد هناك علم النجوم و علم اللثجون واصوات مؤتلفة وطب و هندسة ومقادير مستقيمة و اخرى معوجة و اشياء باردة و اشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة و منفعة و كليات و جزئيات و مواد و صور و شئاعات اخر كما نقله فارابي في مقالته و سيأتي ما يكشف عن ذلك في تضاعيف الجواب عن الاشكالات الواردة على وجود الصور المفارقة .

واما ثانيا (واما الثاني. خ، ل) فجلالة قدر افلاطن اعظم من ان يشتبه عليه هذه الاعتبارات العقلية كيف والكلّي الطبيعي على ما هو التحقيق غير موجود لا في الخارج ولا في العقل الا بالعرض بمعنى ان الموجود هو الوجود لا انه امر متشخص في ذاته دون الماهية كما مر .

والفرق بين الماهية المطلقة والماهية المتجرّدة ان الاولى يوجد في الخارج بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد لا بالذات ولا بالعرض في الخارج وانما يوجد في العقل .

واما ثالثا (واما الثالث. خ، ل) فلائن تلك المثل كلها نورية عظيمة في عالم العقل و هذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع مقدارية منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء و هي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها منها مستتيرة تتنعم بها السعداء و هي صور حسنة بهية يرض كمال اللؤلؤ المكنون ، ولائن هؤلاء العظماء كما انهم قائلون بالمثل والاشباح المعلقة ، قائلون بالمثل المفارقة الافلاطونية .

واما رابعا (واما الرابع. خ، ل) فلائن القائل به وان وقع في طريق مذهبهم الا انه

لم يبلغ اليهم ولم يلحق بهم حيث لم يظهر من كلامه ان هذه الاءنوار والعقول العرضية امى من نوع اصنامها الجسمانية ام هى املنة لها ؟ والفرق بين المثل والمثال مما لا يخفى<sup>١</sup>.

ولم يبين ايضا انها كيف يجوز وجود نوع جسمانى فى عالم لعقل من جهة بعض افراده وكيف يتحقق الاتفاق النوعى بين مركب جسمانى و بسيط عقلى على ان العقول كلها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لايجوز ان يكون افراد ذاتية لاءنواع كثيرة مختلفة الحقايق .

واما خامساً (واما الخامس. خ،ل) فلظهور تعدد هذه الاءشخاص و تعييناتها الحسية والمنقول عنهم : ان لكل نوع جسمانى فرداً مجرداً ابدىً والتجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم عليه فى غاية البعد .

### الاشراق الثالث

فى اثبات الصئور المفارقة براهين  
مشرقية من طرائق ثلاثة<sup>١</sup>

الطريقة الاولى من جهة الحركة ، قد سبق منّا ان الصور الطبيعية فى الاءنواع الجسمية هى مبادئ حركاتها الطبيعية فى الاين والكم والكيف والوضع واستبان ان مباشر التحريك يجب ان يكون فى ذاته امراً متجدداً و حادثاً .

فالطبيعة جوهر غير قار الذات لذاتها ولكونها مادية الوجود و من شأن المادة الاءمكان والاءستعداد ، فكلما خرجت من القوة الى الفعل بقى الاءمكان لها الى غير النهاية و مبدء تغيرها و تقوئها هى الطبيعة لكونها غير مستقرة الذات فهى الحادثة

١- فى نسخة: دط، آءق .. من طرق ثلاثة .

والمتجددة بالذات . والحركة والزمان تابعان لها في الحدوث والتجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسيان والاعراض ايضاً في وجودها تابعة لوجود الطبيعة والهيولى 'قوة' محضة .

فاذا كان الامر كذلك فلا بد لكل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة كل متحرك الى محرك لكن المتحرك بنفسه لا يفتر الى ما يحركه والا لزم تخلل الجمل بين الشيء ونفسه اذ لا يمكن ان يكون له وجود غير هذا الوجود اعني كونه متحرك بل يفتر الى محرك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة جعلاً بسيطاً وذلك المحرك المقوم له يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولو احقها والا لعاد الكلام في تسلسل وما سوى العقل ليس كذلك لأن النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في تجدها فيكون مقوم كل طبيعة جوهر مفارقاً نسبتاً الى جميع افراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبة واحدة فهو المقوم لوجود تلك الافراد والمحصّل لنوعها والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فيكون صورتها المفارقة .

وايضاً لا بد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة ووحدة الهيولى 'جنسية' والطبيعة كما مر متجددة فلا بد من واحد ثابت يحفظ به اصل الطبيعة و سنخها مع تبدل خصوصياتها .

فالتبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلائي وجوهر متجدد هيولاني فلا مخاللة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنوياً يكون ذاتها ذاته ، وفعلها فعله ، مع كونه عقلياً و كونها حسيّة .

الطريقة الثانية : من جهة الادراك وهي : ان للطبايع النوعيّة - انحاء من الوجود والشهود بعضها حسية وبعضها عقلية ولا شك ان في الوجود شيئاً محسوساً كالا نسان

مع مادته و عوارضه المحسوسة من الكم والكيف والوضع وغيرها وهذا هو الانسان الطبيعى و ان ههنا شيئا ، هو كالانسان منظورا الى ماهيته من حيث هي غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرها من الاعراض وهذا هو المعروف عند القوم بالكلية الطبيعى وقد علمت انه غير موجود بالذات عندنا بل بالعرض و ان ههنا شيئا معقولا هو كالانسان الكلى يشترك فيه الكثيرون و يحمل على الاعداد بهو هو ولا محالة يكون مجردا عن الخصوصيات المادية لكونه متساوى النسبة الى الجميع مع اختلاف مقاديرها و اوضاعها و اشكالها مع كونه متشخصا . بتشخص عقلى فان التشخص العقلى يجوز ان يجامع التشخصات الحسية فذلك الوجود المفارق للانسان اما ان يكون فى النفس او فى الخارج فان كان فى النفس يلزم كون العرض جوهر سيمما ما هو اصل حقيقته الثابتة المستمرة فاتها اولى بالجوهريّة من الماديّات - الحسيّات ٢ .

واما المذكور فى كتب القوم كالشفاء وغيره فى كون كليات الجواهر جواهر من : ان معناه انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع . وقولهم : بانه لا منافاة بين ان يكون صورة الجوهر فى الذهن مفتقرة الى ٣ موضوع ، وبين كونها فى الخارج لا فى موضوع فقد مر بطلانه ، و ظهر ان ما فى النفس من كل شئ ليس الا كيفية نسائية تعد النفس لمشاهدة عقلية و هى حكاية عن حقيقته الكلية .

الطريقة الثالثة : من جهة آثارها فى الاجسام و ذلك ، ان للطبايع الجسمانية من - العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات آثارا مختصة فى اجسامها و موادها وليست هى مستقلة فى ايجاد تلك الآثار ، لآثارها حيث يكون وجودها مادية يكون فعلها

١- فى نسخة د،ط و ل،ن : يجامع التشخصات . من دون لفظ يجوز ان ...

٢- فان كان فى النفس يلزم كون الجوهر عرضا .... غ-د،ط - آ،ق و فى نسخة : ل،م : من الماديّات الحسية

٣- فى النسخ المخطوطة : صورة الجوهر فى موضوع الدهن ....

بمشاركة المادة بما يخصها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع "بالنسبة اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها في موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركة- المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لآن فاعليّة الشيء يتقوم بوجوده فاذا استغنى وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده احرى بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال ساير الصور الطبيعية في فاعليتها فجميع تلك الاثار الظاهرة عن هذه الاجسام العنصرية والمعدنية والنباتية والحيوانية في موادها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في العناصر و صفات الجواهر المعدنية كاللثون والصفاء والطعوم والروائح وغيرها ، وافاعيل النبتات من الجذب والامساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والانعماء والتوليد، وافاعيل الحيوان كالحس والحركة الارادية انما هي من فاعل مقوم الصورة الطبيعية في وجودها كما في فاعليتها<sup>١</sup>. ومع ذلك ينسب هذه الاثار الى خصوصيات هذه الطبايع والنفوس اذ لابد في حصول كل فعل عن فاعل عقلي في قابل جسماني من مخصص لتساوى نسبة المفارق الى جميع جزئيات تلك الاثار .

#### الاشراق الرابع

في دفع المفاصد والاشكالات على القول بالمثل المفارقة

#### تنبيه

لما حملنا كلام الاءاويل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً

١- و اعلم ان الشيخ المتاله حيث ذهب الى نفي الصورة واقام البرهان على امتناع وجودها بشكل الامر عليه في اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الافلاطونية و تبعه في نفي الصورة المحقق الطوسي ولكن المحقق في هذه المسألة يتبع الشيخ الرئيس والمعلم الثاني والمصنف «ره» قد اقام الحجج والبراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه امر اثبات المثل النورية كما ترى ولا يرد عليه ما يرد على محيي طريقة الاشراق . ومن فاعل مقوم للصورة ... آءق



فى عالم الابداع و انه هو الاصل والمبدء لسائر الافراد للنوع و هى فروع و معاليله و آثاره و ذلك الفرد لتمامه و كماله لا يفتقر الى ' محل' بخلاف هذه الشخصيات فاتّھا لضعفها فى الوجود و نقصها فى التجوهر مفتقرة الى مادة و عوارضها .  
و قد علمت : جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالاً و نقصاً و غنى و فقرأ .  
فليس لأحد ان يقول :

ان الحقيقة الواحدة كيف يقوّم بعضها بنفسه و بعضها بغيره<sup>١</sup> ولو اقتضى الحقيقة القيام بالذات لكان الجميع من افراد قائمة بذواتها و ان اقتضى الحلول فى محل فاستحال قيام بعضها بذاته لما علمت من و هن هذه القاعدة فى الوجود فان حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب والامكان والاستغناء عن المحل والافتقار اليه ، فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غاية نقصه بعرضيته و ضعفه و كذا اضافته الى ' جسم بالنفسية ضرب' من القصور والحاجة، فلا يلزم من حلول شىء فى محل ذاتاً او فعلاً حلول ما يشاركه فى النوعية بعد التفاوت بينهما فى الشدة والضعف .

### تحصيل "عرشى" لحكمة مشرقية<sup>٢</sup>

لما دريت من علومنا المشرقية : ان حقيقة كل نوع طبيعى انما هى مبدء فصل الأخير وانما شأن المادة القوة والاستعداد وانما شأن سائر الصور والقوى<sup>١</sup> والكيفيات و مبادئ الفصول البعيدة والاعجانس، الاعداد والتهيئة و هى<sup>٢</sup> فى المركب بمنزلة -

١- كما اورد هذا الاشكال الشيخ الرئيس على القائلين بمثل النورية وللشيخ جتاتان على بطلان القول بالمثل «الهباء الشفاء طبع ١٣٠٦ هـ ق ص ٥٦٠ الى ٥٦٣ وهما راجعتان الى اشكال واحد و هو عدم جواز التشكيك فى حقيقة واحدة والمصنف ذكر اشكاله تفصيلاً فى الاسفار ، المجلد الاول ص ١٨٥ وارجعها الى ' اشكالين: نقاوة حجته الثانية و نقاوة حجته الاولى' .

٣- : فى المركب . دط - آءق

٢- : بحكمة مشرقية ... دط - آءق

الشروط والمُعَدَّات باعتبار و هي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر فكما ان الهيولى الاولى باستعدادها سبب قابل لوجود الصُّورة الجسميَّة والصورة من حيث نوعيَّتها سبب، موجب لسنخ الهيولى فكذا المادة و لواحقها علَّةٌ قابلية لوجود صورة كمالية و هي مستلزمه لقوى و آثار يلزم وجودها من غير استعداد لآئتها كالمبدء الفيَّاض لفروعها و لوازمها .

فكما ان الصورة الطبيعية اصل قواها و موادّها و هي بما فيه كالصنم لها فكذلك صاحب النّوع اصل لطبايع اشخاصه و هي بجملتها كالصنم له وكذلك تلك الفصول والقوى والفروع ايضا كمالات لآنواع اخرى مراتبها انقص من مرتبة هذا النوع و لها اشخاص هي اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليها نسبة الفروع الى الاصول و كذا الهيئات والنسب والاشكال التى لها هي بمنزلة اظلال لهيئات عقلية و نسب معنوية فى اربابها النورية .

ونسبة صاحب النوع الانسانى المسمّى بروح القدس وهو عقله الفيَّاض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام حتى ان هذه الارض الحسيّة صنم لارض عقلية يكون انزل رتبة من جميع الصور العقلية ، منزلتها منزلة قبول الآثار العقلية والاضواء المعنويّة عما فوقها بلا زمان و كذا يكون فى عالم الصُّور العقلية سماوات و ارضين عقلية و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيّرة فى جمال بارئها و ثوابت من اثني عشر برجاً و سبعة و عشرين منزلاً و ثلاثاًة و ستين درجة كلُّها عقلية نورية بصفاتها وهيئاتها على وجه اشرف و اعلى ما يكون منها فى عالم الطبيعة .

### تنبيه

وليس لك ان تتوهم من اطلاق المثل على الصور المجردة ان غرضهم ان اصحاب

الأنواع انما وجدت من الحق الأول لتكون مثلاً وقوالب ومقاييس لماتحتها لان ما يتخذ له المثال يجب ان يكون اشرف واعلى<sup>١</sup> لانه الغاية .

ولا يصح<sup>٢</sup> للمقول هذا القول منهم<sup>١</sup> فاتهم اشد<sup>٢</sup> مبالغة<sup>٣</sup> من اتباع المشائين في ان العالي لا يكون لاجل السافل بل عندهم ان هذه الحسيات اصنام واطلال لتلك الصور ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال .

ثم كيف يحتاج الباري في ايجاد شى الى<sup>١</sup> مثال ليكون دستوراً لصنعه وشأنه .  
الابداع والتأيس المطلق ولو احتاج، لاحتاج في ايجاد المثل ايضاً الى<sup>١</sup> امثل اخرى الى<sup>١</sup> غير النهاية .

### بحث<sup>١</sup> و تحصيل<sup>٢</sup>

ثم لقائل ان يقول: ان الحيوان اذا كان في العالم الاعلى<sup>١</sup> يكون حساساً لائن<sup>٢</sup> الحساس فصله والحس<sup>٣</sup> ليس الا انفعالا<sup>٤</sup> من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العاليه<sup>٥</sup> حس<sup>٦</sup> وهو موجود في الجوهر الادنى<sup>٧</sup> .

فالجواب عنه : ان نسبة هذا الحس<sup>٨</sup> الى الحس<sup>٩</sup> العقلى كنسبة هذا الحيوان اللحمى الى الحيوان العقلى فالحس<sup>١٠</sup> الذى فى عالم الادنى<sup>١١</sup> لا يشبه الحس<sup>١٢</sup> الذى فى العالم الاعلى<sup>١٣</sup> فان الحس هناك على<sup>١٤</sup> منهج المحسوسات التى هناك ولذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى<sup>١٥</sup> متعلقاً ببصر الحيوان الاعلى<sup>١٦</sup> و متصلاً به وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه ولمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار المبدعة .

وكان رسول الله صلى الله عليه و آله بهذه الحواس الباطنة يدرِك<sup>١٧</sup> الامور الغاية

١- فى بعض النسخ : ولا يصح<sup>٢</sup> للمقول هذا فانهم اشد

٢- فى نسخة دط و آق : بحث و تحقيق ٣- : في هذا العالم الادنى<sup>١</sup> ... دط

حيث قال في الذوق : «أَيَّتُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي» وفي الشَّم «أَنِّي لَا جَدُ  
نَفْسَ الرَّحْمَانِ [مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ]» و في البصر : «زَوَيْتُ لِي الْأَرْضَ فَارَيْتُ مُشَارِقَهَا وَ  
مُغَارِبَهَا» و في اللَّئْس : «وَضَعَ اللَّهُ بِكَتْفِي يَدَهُ فَاحَسَّ الْجِلْدُ بَرْدَهَا بَيْنَ ثَدْيِي» وَ  
فِي السَّمْع : «أَطَّتِ السَّمَاءُ [وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَأْطُتَ] ، مَا فِيهَا مَوْضِعٌ قَدَّمَ الْأَ وَ فِيهَا  
مَلِكٌ سَاجِدٌ أَوْ رَاكِعٌ[» .

وقال ايضاً : «أَنَّ هَذِهِ النَّارَ غَسَلَتْ بِسَبْعِينَ مَاءً ثُمَّ أُنْزِلَتْ» إشارة إلى أن  
هذه النار الجسمانية من مراتب تنزلات النار العقلية ؛ فكما أن الإنسان العقلي يفيض  
بنوره على هذا الإنسان السفلي بوسائط مترتبة في العوالم العقلية والمثالية كلها  
أناس متفاوتي المراتب والنشآت كذلك بين النار العقلية والنار السفلية نيرانات  
مترتبة .

والأغسال بالماء إشارة إلى أن تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية و لضعف  
تأثيرها و تنقص جوهرها و انكسار كفيته على حسب كل نزول ١

قال الفيلسوف ٢ الأعظم : «أَنَّ فِي الْإِنْسَانِ الْجِسْمَانِي الْإِنْسَانَ النَّفْسَانِي  
وَالْإِنْسَانَ الْعَقْلِي وَلَسْتُ أَعْنِي ٣ هُوَ مَا لَكِنِّي أَعْنِي بِهِ أَنَّهُ يَتَّصِلُ بِهِمَا لِأَنَّهُ صَنَمٌ  
لَهُمَا وَ ذَلِكَ أَنَّهُ يَفْعَلُ بَعْضُ أَفَاعِيلِ الْإِنْسَانِ الْعَقْلِي وَبَعْضُ أَفَاعِيلِ الْإِنْسَانِ النَّفْسِي ٤ وَ  
ذَلِكَ لِأَنَّ فِي الْإِنْسَانِ الْحَسِّي [الْجِسْمَانِي] كَلِمَاتُ الْإِنْسَانِ النَّفْسَانِي وَ كَلِمَاتُ الْإِنْسَانِ  
الْعَقْلِي فَقَدْ جُمِعَ الْإِنْسَانُ الْجِسْمَانِي [كِلْتَا الْكَلِمَتَيْنِ] لِأَنَّ أَهْمَافِيهِ قَلِيلَةٌ ضَعِيفَةٌ نَزْرَةٌ

١- في بعض النسخ : و تضعف تأثيرها ...

٢- كتاب الانولوجيا المطبوعة في آخر حواشي القيسات ط ح ١٣١٤ هـ ق باب النوادر المير العاشر .  
في الإنسان العقلي والنفساني والجسماني ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ .

٣- في نسخة انولوجيا : ولست اعني انه هو هما...

٤- : بعض افاعيل الانسان النفساني (انولوجيا)

لأنَّه صَنَمٌ الصَّنَمُ ١ .

فقد بان أن الإنسان الأول حساس "الأ" أنه بنوع أعلى و افضل من الحس الكائن في الإنسان السقلى و أنه انما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلى كما بيَّناه .

وقال أيضاً : «ان هذه الحسايس عقول "ضعيفة" و تلك العقول حسايس قويَّة٢» .

### الاشراق الخامس

فيما احتجَّ به الشيخ الالهى فى هذا المَطْلَب وما يردُّ عليه  
و هو وجوه :

الأول : ما ذكره فى المطارحات و هو : ان القوى النَّبَاتِيَّة من الغاذية والنامية والمَوْلَوَّة اعراض اما على ' رأى الأ' و ايل فحلولها فى محل ' كيف كان و اما على ' رأى المتأخِّرين فحلولها فى محل ' مستغن عنها لأن صور العناصر كافيه فى تقويم وجود الهيولى ' والأ' لما صحَّ وجود العناصر والمتمزجات .

واذا كانت هذه القوى اعراضاً فالحامل لها كالأ' رواح والأعضاء دايماً السيلان والتبدُّل لأنَّ ستيلاء الحرارة العزيزيَّة و غيرها عليه ، فاذا بطل المحل او جزؤه بطل

١- فى بعض النسخ من جملتها نسخة دوط و آق : «ان فى الإنسان الحسى كلمات الإنسان النفسانى و كلمات الإنسان العقلى فقد جمع الأ' الإنسان الحسى كلتى الكلمتين الا انهما فيه قليلة ضعيفة ... الخ »

٢- يظهر من كلمات الشيخ اليونانى انه كان ذوقهم راسخ فى الالهيات و لعله كان افضل الحكماء فى المعارف الحقَّة قوله : ان هذه الحسايس .... ينادى بأعلى صوت انه كان قائلاً بالتشكيك الخاصى و يجوز التشكيك فى افراد حقيقة واحدة كما ذهب اليه الشيخ المقتول و هو (افلوطين) يرى ان الوجود حقيقة واحدة والفرق بين افراد بالتشكيك الواقع فى حاق الحقائق لا التشكيك العامى الذى يجتمع مع تباین الحقائق و يرى ان الفرق بين المجرد والمادى ليس فى اصل حقيقتهما بل التشكيك يرجع الى اصل واحد ووجود نادر له ظهور و بطون ظاهره مادى وباطنه مجرد .

مافيه من القوة و يتبدل<sup>١</sup> الباقي بورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زماناً يتمتع ان يكون هو القوة والاعزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم ولا التي سيحدث بعد ذلك و لائن وجودها بسبب المزاج فهي فرع<sup>٢</sup> عليه والفرع لا يحفظ الاصل .

ولائن هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ثبات في الحيوان والنبات .  
وما ظن ان في النبات نفساً مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة عن الكمال و ذلك محال .

ثم المسمى عندهم بالمصورة قوة بسيطة عديمة الشعور، كيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الشخص والنوع .

والعاقل الفطن اذا تأمل ذلك علم ان هذه الافاعيل لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك ، بل لا بدء وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن-  
المادة مدركة لذاتها و لغيرها ، فهي من العقول التي في الطبقة النازلة العرضية وهي ارباب الاصنام والطلسمات .

هذا حاصل ما ذكره وفيه من مواضع الا نظار مالا يخفى لمن نظر في الاصول-  
الماضية مع قلة جدواه كما مرت الاشارة اليه .<sup>١</sup>

الوجه الثاني : انك اذا تأملت الانواع الواقعة في هذا العالم وجدتها غير واقعة  
بمجرد الاتفاق والا لما كانت الانواع محفوظة عندنا ، و امكن ان يحصل من-

١- اما قلة جدواه فلانه يجوز ان يصدر هذه الافاعيل عن المجرى الذي يقول به المشائون ولا يثبت بهذا فردا عقلايا للماديات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافاعيل عن المجرى المحض بدون توسط صورة مقومة للمادة امنى الصورة النوعية والتفصيل يطلب من حواشينا على هذا الموضوع .

الإنسان غير الإنسان و من الفرس غير الفرس و من البئر غير البئر وليس كذلك  
فالأمور الثابتة على نهج واحد ، لا يبتنى على الاتفاقات .

ثم الألوان الكثيرة العجيبة فى ريش الطواويس ليس سببها امزجة تلك -  
الريشة .

فالحق: ان كل نوع حسي له جوهر مجرد نوري قائم بنفسه مدبر للنوع  
حافظ له معتن به ١ وهو كلى ذلك النوع بمعنى تساوى نسبته الى جميع اشخاص -  
النوع فى دوام فيضه عليها و اعتنائها بها فكانه هو الحقيقة للكل والاصل و هى -  
الفروع . انتهى ٢ .

وهذا ايضا اقناعي ولا يثبت به الا علوم المبادئ بهذه الانواع و آثارها بوجه  
من الوجوه اذ يكفى لما ذكره تصورات الافلاك و نفوسها ٣ .

الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الامكان الاشرف و هو : ان الممكن الاخص  
اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله .

والقاعدة موروثه من المعلم الاول حيث قال: «يجب ان يعتقد فى العوالى ما هو  
اكرم و اعلى» و برهانه مذكور فى كتب هذا الشيخ الاشراقي .

فلما كان عجائب الترتيبات واقعة فى العالم الجسماني من النظم البديع والترتيب  
المحكم و كذلك فى عالم النفوس من العجائب الروحانية ولا شك انها فى العالم -  
العقلى النورى اشرف و ابداع مما فى هذين العالمين فيجب نظيرها فى ذلك العالم .  
هذا اقرب الوجوه الثلاثة ، الا ان الشيخ اجراها فى نسب الترتيب لا فى الذوات

١- : اى ذو عناية به .

٢- و هو بالحقيقة الكل والاصل وهى الفروع . آق-د،ط والمراد من الكلى هو الكلى السعى الاحاطى .

نوله: فالحق ان كل نوع حسي . فى النسخ المعتبرة : نوع جسمى ....

٣- هذه المناقشة لا يرد على الشيخ المقول و قد ذكرنا تفصيل هذا البحث فى رسالة مستقلة .

كانه لم يتيسر له الا المماثلة في النسب و حسن الترتيب لا في الصُّور والحقايق .  
ولهذا قال : و اذا سمعت انباز قلس و آغا ئاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب  
الانواع فافهم غرضهم .

ولا تظنن انهم يقولون : صاحب النوع جسم او جسماني او له رأس و رجلان  
واذا وجدت هرمس يقول : « ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت له : من انت؟  
فقال : انا طباعتك التام » فلا تحمله على الله مثلنا .

وقال في موضع آخر : « ثم القائلون بالمثل لا يقولون : للحيوانية مثال " و  
لكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون  
لرائحة المسك مثال " و للمسك مثال " آخر بل يقولون : ان كل ما يستقل من الانواع  
الجسمانية له امر " يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب-  
الاصنام له هيئات نورانية ، روحانية في عالم النور المحض من الاشعة العقلية و  
هيئات المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني فاذا وقع ظله في  
هذا العالم يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة او الشكر مع الطعم الحلو او الصورة  
الانسانية او الفرسية او غيرها على اختلاف اعضائها وتباين تخليطها و اوضاعها  
على التناسب الموجود في الانوار المجردة »

وهذه اغراض هذا الشيخ المتأله و مقاصده في هذا الباب .

وفيها مع ما سبق ان الرجلين والجناحين و غير ذلك من الاعضاء اذا كانت من  
اجزاء هوية الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا لها سواء اخذت  
وحدها او مع هيئتها والمماثلة بين الامرين وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم  
ان يقع الجوهرى من كل منهما بازاء الجوهرى من الآخر والعرضى بازاء العرضى  
وقد علمت من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هي صورته فقط <sup>١</sup> .

١- واعلم ان الشيخ « قده » ذكر هذه المسألة في الحكمة الاشراق و شرح مرامه العلامة الشيرازى و مصنف



وايضاً ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور و ماهيته و هذه الاصلام عنده اما برازخ او هيئات ظلمانية و اى مناسبة بين ماهية النور وبين جواهر الاجسام وهيئاتها الظلمانية فانه غير قائل بالصور النوعية ولا بحقيقة الوجود المنبث على جميع - الماهيات على اختلافها كمالات و نقصاً و غناء و افتقاراً و ان اختلاف الاشياء ماهية منشأها اختلاف الوجود شدة و ضعفاً و تقدماً و تأخراً واستقلالاً و ارتباطاً ولو سلم ان ما ذكره يثبت المناسبة والتمثيل فاين المماثلة النوعية .

وهذا هو الذى قد رآه الاقدمون فيما بين اشخاص الانواع و اربابها ، مع - التفاوت بينهما فى الكمال والنقص و مما دللت عليه تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسمه حتى ان نبتة السمائة بهوم التى كانت تدخل فى اوضاع نوايسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه «هوم ايزد» و كذا جميع الانواع فانهم كانوا يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خرداد» وما للشجار «مرداد» وما للنار سمّوه «ارديبهشت»

#### الاشراق السادس

فى ذكر ما قاله الفيلسوف الاكرم فى

باب الصّور المفارقة تائيداً وتحقيقاً

المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف مخالف رأى استاديه افلاطن و سقراط و آغاذايمون و غيرهم فى اثبات المثل العقلية حتى انه لما اراد الشيخ ابونصر الفارابى ان يجمع بين الرايين فى مقالته المشهورة، اوّل المثل الى ما فى علم الله من الصور - القائمة بذاته و كاته و غيره كالشيخ الرئيس و من وافقهما لم يقدروا على تصحيح - القول بها بالبرهان او الكشف ولم ينظروا ايضا الى كتاب اثولوجيا للمعلم الاول حتى

←

هذا الكتاب «قده» قد احكم بنيان كلامه و قرر هذه المسألة بوجه لا يرد عليه شئ من النقوض والاشكالات التى اوردها اتباع المشايخ (شرح حكمة الاشراق ط ح ١٣١٥ هـ ق ص ٢٣٨ الى ٢٥٠) .

علّموا بكيفية الاتفاق بينه و بين معلميه ، والاّ فكلّماته ناصّةٌ على وجود الصور -  
المجردة القائمة بذواتها لافى محلّ \*

واما الرّد الذى يوجد فى كلامه على الاّ وايل فهو على 'مظاهر مذهبهم بناءً على  
عادتهم فى الرّموز والتجوّزات سيّماً فيما صعب فهمه و دقّ مسلكه .

قال فى الميمر الرابع <sup>١</sup> منه : «ان من وراء هذا العالم سماءٌ و ارضٌ و بحر و  
حيوان و نبات و ناسٌ سماويّون و كلّ من فى هذا العالم سماوىٌ و ليس هناك  
شئٌ ارضى البتّة» .

وقال فيه <sup>٢</sup> ايضا «ان الانسان الحسى اتّما هو صنمٌ للانسان العقلى والانسان -  
العقلى روحانى و جميع اعضائه روحانيّةٌ ليس موضع العين غير موضع اليكّد ولا مواضع  
الاعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلّها فى موضع واحد .

وقال فى الميمر الثامن : «ان الشئ <sup>٣</sup> الذى يفعل الناريّة اتّما هى حيوة «ما»  
ناريّة ، و هى النار الحقّة فالنار اذن التى فوق هذه النار فى العالم الاعلى هى اخرى  
بان يكون ناراً ، فان كانت ناراً حقّاً فلا محالة انها حيّةٌ و حيوتها ارفع و اشرف من حيوة  
هذه النار لانّ هذه النار صنمٌ لتلك النار . فقد بان وصح ان النار التى فى العالم الاعلى هى  
حيّةٌ وان تلك الحيوة هى القيّمة بالحيوة على هذه النار و على هذه الصفة يكون الماء  
والهواء فاتّهما هناك حيّان كلاهما فى هذا العالم الاّ اتّهما فى ذلك العالم اكثر حياةً  
لانّ تلك هى التى تفيض على هذين الحيوة» .

\* - فى نسخة: دط و آق بعد قوله: «علّموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلميه»: واما الرّد الذى يوجد فى  
كلامه.... سيما فيما صعب فهمه ....ودق مسلكه....

١- كتاب انولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية القيسات للسيد الداماد ١٣١٤ هـ ق ط ص ٢١٤ د  
اول كلامه : «ونقول ان من وراء هذا العالم سماء وارض و بحر ... الخ

٢- الميمر الخامس كتاب انولوجيا المطبوعه فى حاشية القيسات ص ٢١٩ .

٣- انولوجيا الميمر الثامن ص ٢٤٥ من القيسات . ٤- فى انولوجيا : وهى النار الخفيفة .

٥- فى نسخة انولوجيا فلا محالة انها حيوة

وقال فيه أيضاً «ان هذا العالم الحسى كله انما هو مثال وصنم "لذلك العالم فان كان هذا العالم حياً فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتمّ تماماً واكمل كمالاً" لانه هو المفيض على ' هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان هذا العالم تماماً فى غاية - التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التى 'هيئنا' الا انها فيه بنوع اعلى' و اشرف كما قلنا مراراً .

فشمّ سماء " ذات حيوة وفيها كواكب " مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينهما افتراق كما ترى 'هيئنا' وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباح لكنّها كلها ' عامرة وفيها الحيوانات كلّها الطبيعىّة - الارضيّة التى هيئنا وفيها نبات مغروس فى الحيوة وفيها بحار وانّها جارية<sup>٢</sup> جريانا حيوانياً وفيها الحيوانات المائيّة كلها وهناك هواء " وفيه حيوانات هوائيّة حيّة شبيهة بذلك الهواء والاشياء التى هناك كلها حيّة " وكيف لا يكون حيّة وهى فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتّة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى' و اشرف من هذه الطّبيعة لانه عقلية ليست حيوانية .

فمن انكر قولنا وقال : من اين يكون فى العالم الاعلى ' حيوان " وسماء " وسائر الاشياء التى ذكرناها قلنا : ان العالم الاعلى ' هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء ، لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتّة لانه الاشياء التى هناك كلّها مملوءة " غنى و حيوة " كأنّها حيوة تغلى و تقور و جرى حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفيّة واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم و نقول :

١- فى اثنولوجيا : لكنها حبة عامرة .

٢- فى اثنولوجيا : وانها جارية وما يجرى جرياً حيوانياً... الخ . اثنولوجيا المطبوع فى حواشى القيسات

انك تجد فى تلك الكيفيَّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيِّبة الروائح وجميع الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة<sup>١</sup> تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى - اللحون كلها و اصناف الايقاع و جميع الاشياء الواقعة تحت الحس .

وهذه كلُّها موجودة فى كيفة واحدة<sup>٢</sup> مبسطة على<sup>٣</sup> ما وصفناه لآن<sup>٤</sup> تلك - الكيفيَّة حيوانية عقلية<sup>٥</sup> تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ولا تضيق عن شىء<sup>٦</sup> منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها<sup>٧</sup> بعض بل كلها فيها محفوظة كان كلاً منها قائم عليه<sup>٨</sup> .

وقال فى الميمر<sup>٩</sup> العاشر : « ان لكل صورة طبيعيَّة فى هذا العالم فهى ذلك العالم الا انَّها هناك بنوع افضل و اعلى<sup>١٠</sup> وذلك انَّها ههنا متعلقة بالهوى<sup>١١</sup> وهى هناك بلا هوى<sup>١٢</sup> و كلُّ صورة طبيعيَّة ههنا فهى صنم<sup>١٣</sup> للصورة التى هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء<sup>١٤</sup> و ارض<sup>١٥</sup> و حيوان و هواء<sup>١٦</sup> و ماء<sup>١٧</sup> و نار<sup>١٨</sup> فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتاً ايضاً<sup>١٩</sup> الى غير ذلك من كلماته و بياناته و نصوصه و اشاراته فى اثبات الصُّور فانها كثيرة<sup>٢٠</sup> يؤدِّى ذكرها الى التَّطويل ، ولولا مخافة الابد<sup>٢١</sup> لبعدها منها عما التَّفه اذواق الطلاب لاوردتها جميعاً لشرفها و عظم جدواها ، ولكن فيما نقلناه كفاية لطالب الاستبصار ولا ينفع لغيره التكرار<sup>٢٢</sup> .

١- وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس .

٢- النولوجيا «معرفة الربوبية» الطبعة الحجرية فى حواشى القبسات ط ع ط ١٣١٢ هـ ق ص ٣١١ ، ٣١٢ . ٣١٣ .

٣- فى بعض النسخ : من غير ان يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ..... الخ

٤- وقد نقلنا كلمات هذا الفيلسوف فى رسالة الغناها فى المثل النورية والبرزخ و قد حققنا نصوص هذا الكتاب و ظواهرها بما لامزيد عليه .

## الاشراق السابع

فى تتمّة الشكوك فى اثبات الصور والتفصّي عنها حسبما  
وجدناها فى مواضع متفرّقة من اثولوجيا والتقطنا منه  
فلنذكرها منتظمة متلخّصة

الاول: «انه ان كان فى العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك و ان كان ثمة  
نار و ارض فكيف هما هناك فانه لا يخلوا من ان يكونا هناك اما حيّين و اما ميّتين  
فان كانا ميّتين مثل ما هيئنا فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيّين فكيف يحييان  
هناك» .

فاجاب بقوله: «قلنا : اما النبات فنقدّر ان نقول : انه هناك حيّ و ذلك ان -  
فى النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوّة فهى اذن لا محالة نفس «ما» و اخرى ان  
يكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الاعلى و هو النبات الاول الا ان تلك -  
الكلمة واحدة كليّة و هذه كثيرة متعلقات جزئية فهو النبات الاول الحق والذى  
دونه نبات ثانى و ثالث لانه صنم لذلك النبات واما يحيى هذا بما يفيض عليه  
ذلك من حيواته .

فاما هذه الارض فلها ايضا حيوّة «ما» و كلمة فعالة كما وقعت الاشارة اليه ،  
فان كانت هذه الارض الحيّة التى هى صنم حية فبالحرى ان يكون تلك الارض -  
العقلية حية ايضا و هى الارض الاولى و ان يكون هذه ارضا ثانية لها شبيهة بها <sup>١</sup> .  
الثانى: لم كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك فان كانت لانه كريمة  
فما هناك اكرم جوهر او اشرف .

١- اثولوجيا المطبوع فى آخر القسبات ١٢١٢ هـ ق باب النوادر من الميمر العاشر فى تمامية كل ما فى -  
عالم العقول ص ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ .

فاجاب : بان العلة فى ذلك ان البارى الاول واحد فقط من جميع الجهات و  
 ابداع العالم واحداً ايضاً ولم يكن وحدانية المبدع كواحدانية المبدع والال لكانا  
 شيئاً واحداً و هو محال فلا بد من ان يكون فى وحدانية المبتدع كثرة لانه بعد  
 الواحد الحق مطلقاً فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد لان الواحد هو -  
 التام والكثير هو الناقص و ان كان المفضول عليه فى حيز الكثرة فلا اقل من ان  
 يكون اثنين و كل واحد من ذينك الاثنين يتكرر ايضاً على ما وصفناه و قد يوجد  
 للاثنين الاولين حركة و سكون و فيهما عقل و حياة غير ان ذلك العقل ليس هو عقل  
 واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه و كل واحد من العقول فهو كثير  
 على قدر كثرة العقول و اكثر منها .

فقد بان انه لم يكن العالم الال على اذ صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه.  
 الثالث: قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة فى العالم الكريم فاما -  
 الحيوانات الدنية فلن يجوز ان نقول انها هناك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : « ان الانسان الذى فى العالم السفلى ليس  
 كالانسان الذى فى العالم الال على فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان فلم  
 يكن ساير الحيوانات التى هناك مثل هذه بل تلك اكرم و افضل .

الرابع : ما بالناطق العالى اذا صار هيئتنا روى و فكر و ساير الحيوانات  
 لا يروى ولا يفكر اذا صار هيئتنا و هى كلها عقول .

اجاب : بان العقل يختلف فان العقل الذى فى الانسان غير العقل الذى فى ساير  
 الحيوان فان كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفاً فلا محالة ان الروية والفكرة فيها  
 مختلفة وقد تجد فى ساير الحيوانات اعمالاً ذهنية .

الخامس : ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم يكن اعمالها كلها بالسوا

وان كان النطق علة للروية هيئنا ، فلم لهم يكن الناس كلهم سواء" بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه .

فاجاب: بان اختلاف الحيواة والعقول اتماهى لاختلاف حركات الحيواة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة الا ان بعضها انور و اظهر و اشرف من بعض و ذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نوراً من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التى هيئنا الهيئة وبعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة .

واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلاء و عقل الفرس فرس" ولا يسكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال فى العقول - الاولى .

فالعقل الاوّل اذا عقل شيئاً «ما» كان هو وما عَقَلَه شيئاً واحداً فالعقل الاوّل لا يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاء نوعياً وحيوة نوعيّة وكانت الحيواة الشخصية ليست بعادمة للحيواة المرسله فكذا العقل الشخصى ليس بعادم للعقل المرسل .

فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائىن فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل فالعقل للشئ الذى هو عَقَلَه هو هو الاشياء كلها بالقوة<sup>١</sup> .

فاذا صار بالفعل صار خاصاً و اخيراً بالفعل و اذا كان اخيراً بالفعل صار فَرَساً او شيئاً آخر من الحيوان و كلما سلكت الحيواة الى اسفل صار حيّاً ذنباً خسيماً ، و ذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل و ضعفت و خفيت بعض افاعيلها العالية فحدثت منها حيوان ادنى ضعيف فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائىن

١- فى نسخة: د، ط و : آءق : فالعقل الذى هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة .

فيحدث الأعضاء القويّة بدلاء عن قوّته كما لبعض الحيوان اظفار" ولبعضه مخالب" ولبعضه قرون ولبعضه أنياب" على نحو نقصان قوّة الحياة فيه .

السادس : ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فكأن يذهب تلك القوّة او تلك النفس ؟ .

فاجاب: بأنّها تصير الى المكان الذى لم يفارقه، وهو العالم العقلى و كذلك اذا فسد الجزء النفس البهيمى ، تسلك النفس التي كان فيها الى ان تأتي العالم العقلى واثما تأتي ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس و هو العقل والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس فى مكان فالنفس اذا ليست فى مكان ولا يخلو عنها مكان» .

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا الفيلسوف الاعظم والحمد لواهب العقل والحياة .





## المشهد الثالث

في النظر المختص بعلم المعاد

وفيه شواهد

---

### الشاهد الأول:

في احوال ما يتوقف عليه النشأة الثانية وفيه اشراقات

الأول: في قوابل التكوين قد علمت ان وجود الأشياء و صدورها عن التدبير الأول على ضربين الأول بداع وهو صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة القابلية والتكوين وهو ما يتوقف على صلوح القابل، ولا بد في العناية من وجودهما جميعاً كما أقيم البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به يستصح ويتخصّص حدوث بعد حدوث، وهما المادة بإمكانها واستعدادها والحركة بتجددها واعدادها.

على ان الحكماء كلهم مجمعون على ان موجد المحدثات كلها هو الباري وكل من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلل في جحوده بل الكل اما بقضائه او بقدره.

فهو الفاعل الحقيقي في انشاء هذه النشأة الا انه شرع في انشائها و ما بعدها  
 بعد استيفاء مراتب الموجودات فابدع منه اولاً مبادئها ثم ارجع اليه عوايدها فكانت  
 النهاية على ' عكس البداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبيعةً ثم مادةً فيعود متعاكسةً  
 كأنها تدور على ' نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ذات نفس ثم انساناً ذاعقل ؛  
 فابتداء الوجود من العقل وانتهى الى العاقل وفيما بينهما مراتب و منازل .  
 وعلّة الشرف والكمال هي الدنوّ من الحق المتعال ففي الابداء كل ما تقدم كان  
 اوفرّ اختصاصاً وفي الانتهاء كل ما تأخر عن الهيولى ' فهو اقرب الى ' ان يجد من -  
 الشور خلاصاً .

### الاشراق الثاني

في الدلالة على الاجسام الاستقسية  
 و قبولها التركيب

لما كانت عناية الله غير واقعة الى ' حد<sup>١</sup> وكانت سلسلة البسائط منتهية في النزول  
 الى ' اقصيتها وهي المادة الاولى ' فاقتضت انشاء المركبات الجزئية القابلة للديمومية  
 النوعية وابدعت منها نفوساً قابلة للديمومية الشخصية في النشأة الثانية<sup>٢</sup>  
 ثم ان وجود العناصر تحت الفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هي قابلة للتركيب كما

١- في بعض النسخ: غير واقعة الى حد . في بعض النسخ : الاجسام الاسطقسية ....

٢- يريد اثبات النفس بالمقدمتين احدهما ان البسائط منتهية الى البسائط والثاني عدم وقوف الفيض وعدم  
 تنهايتها بدواً و ختماً و في الاسفار «مبحث النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٠١» اعلم ان عناية الباري جلالة  
 لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ' انز  
 البسائط و اخسها منزلة و لم يجز في عنايته وقوف الافادة الى ' حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود امر  
 غير متناهية في حد القوة .... الخ وفي الاسفار حلف جواب لما اما من الناسخ او المصنف و يدل على  
 مباركة هذا الكتاب ولا يحتاج الى ' توجيهات طويلة ارتكبتها المحقق السبزواري «قده»

ركبنا الماء بالتراب و حصل منهما الطين .

واما المركبات التامة الطبيعية التي لا يتأتى الاً بقدرة الله فلما لم يتم وجودها الا بكيفيات فعلية او انفعالية لا بد لها من حرارة محللة مبددة وبرودة جماعة مسكنة و رطوبة ذات انقياد للتخليق والتشكيل و ييوسة حافظة لما افيد عليها من التقويم والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيات ساكنة - الطبيعة فى اماكن متخالفه - بعضها فوق بعض بحسب ما يليق بها مرتبة ترتيباً بديعاً منضدةً نضداً عجباً حيث جعل كل متشاركين فى كيفية واحدة فعلية او انفعالية متجاورين .

وقد علمت بوجود الحركة المستلزمة لوجود السماء المقتضية لوجود الحدود والاطراف والجهات المصححة لوجود المستقيمات من الحركة .  
فالعناصر ممكنة الاقلاب والاضحالة فى صورها و كيفياتها لا متناع القول بالكُمون والمجبة والغلبة .

### الاشراق الثالث

فى لمية قبول العناصر للتكوين

و كيفية هذه الاجسام لقصور جواهرها وخسة صورها مما يتأتى منها التركيب وقبول الكون بعد الكون و هذا بخلاف اجرام العالية الاولى فانها غير متأتية للكون الثانى لما لها من صورة كمالية - يمكنها بحسب فطرتها الاولى عباداة الحق و طاعته طوعاً من غير حاجة الى اكتساب قوة اخرى و فطرة ثانية اذ الممكن لم يخلق هباءً و عبثاً بل لان يكون عبداً عابداً له تعالى شاهداً لوجوده تعالى و وحدانيته .

فالعناصر انما خلقت لقبول الحياة لكنّها عند انفرادها قاصرة عن قبولها لاجل

تضاد صورها في أوائل الكيفيات و الآء فالجسم بجسميته قابل للحياة غير متعصية عنها فلا بد لقبولها الحياة من الأمتزاج الموجب لحصول كيفية المزاج المتوسطة بين التضاد البعيدة عن الأطراف الموجبة للموت والفساد فيستفيد المركب حياة «مأ» على قدر توسطه و بعده عن الأطراف و قربه من الأجرام العالية الحية بالحياة الذاتية .

فان لم يمعن في التوسط والاعتدال والاتحاد و هدم جانب التضاد يقبل<sup>١</sup> من- العناية نوعاً ضعيفاً من الحياة كالحيوة النباتية وذلك بعد ان يستوفى درجات التراكيب الناقصة من الاثار العلوية كالسحب والادخنة والمطر والتلج والطل والصق والرعد والبرق والصاعقة ثم درجات المعادن كالزئبق واليشم والبلثور والزاج والملح والزرنخ والنشادر وما يتولد منها<sup>٢</sup> من الاجسام السبعة المتطرفة و غيرها كاليواقيت .

### حكمة عرشيّة

ان سأل سائل " ما بال امر الباري لم يتوقف عند حصول هذه البسيطة كلها وقد برزت بحصولها سعة قدرت الباري واتضح لمكانها الجود الالهي اذ هي نهاية تدبير الامر بل اتجه الامر منه الى ' احدث المركبات الجزئية التي لا يستحق ولا واحد منها الديمومة الشخصية بذاته ثم قصارى امرها الوصول الى الذي هبط منه . فنقول : اولاً ان هذه القشور الكثيفة وان كانت خسية فليست بأشد خساسة من العدم البحت .

ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحيات الى العقليات ممن له الخلق والامر ليست

١- : قبل من العناية نوعاً ضعيفاً... د، ط - آ، ق ٢- في بعض النسخ: وما يتولد من الاجسام ...

بِاقلٍ خيراً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالسُّوق عن العقليات الى الحسيات ولا ايضاً في هذا صعوبة ليست في ذلك اذا لنا شىء عن كَافٍ الابداع و ان تنهى في الكثافة والاضلام والتبرد والجمود فليس بممتنع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف.   
 اولا ترى ان الارض و ان تمكنت في الهوى والاستثقال (والاستقلال.خ،  
 ل) واشتدت قواها بمبالغ الازال فاثم بتأثير الشمس فيها و اشراقها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادة للاقوات و طينة للاستحالات ولو كانت بكثافتها ممتعة العود الى اللطافة او لقشريتها مستحيلة الصيرورة مادة لب الصورة لما كانت في جوهرها بالحققة قوة منفعة ولما حصل النقل فيها من القشور الى الحبوب المزروعة ومادة للنبات ومن الاقوات الى نطف الحيوانات منشأ للابناء والنبات وهكذا الى ان ينتهى الى اللباب المحض والعقل الصرف .

#### الاشراق الرابع

في تكون النبات والحكمة فيها

لمّا كان مزاج النبات اقرب الى الاعتدال من مزاج المعادن فتخطى خطوة الى جانب القدس وقد جرت سنة الله تعالى : «انّ مَنْ قَرُبَ اليه شِيراً ، قَرَبَ به ذِراعاً» فافادله خلعة صورة كمالية يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الجماد .

فانظر كيف تمّم الجود الواهب الحق نقصان الديمومة الشخصية في هذا الصنف باعطاء الديمومة النوعية فوقى قسطه من البقاء فاستبقى نوع ما وجب فساد به بقوة مولدة قاطعة لفضله من مادته ليكون مبدء لشخص آخر .

ولما لم يحصل كماله الشخصى اول مرة لكون مادته جزء لمادة شخص سابق

رتَّب له النامية الموجبة لزيادة في الاقطار على نسبة محفوظ لائقه .  
ولما توقَّف فعلها على التَّغذِّي جعل لها الغاذية و جعل للغاذية خَوا دم " من قوى  
اربع جاذبة يأتيها بما يتصرَّف فيه و هاضمة محللة للغذاء مُعِدَّة اياها لتصرف الغاذية  
وماسكة تحفظها مدَّة لتصرف المتصرف ودافعة لما لا يقبل المشابهة .

### حِكْمَة عَرِشِيَّة

اعلم ان الحكماء حيث جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الانسانية  
والنفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الاعضاء ؛ فاستشكل هذا بعض الناس  
بان القول باستناد صُور الاعضاء الى المصورة ؛ قول " بحدوث الآلة قبل ذى الآلة  
و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها ، و هو ممتنع .  
فاجيب عنه تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض -  
الفلاسفة .

وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المليين .  
و تارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود الحيوانى بل من قوى -  
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأى البعض .  
وتارة بتصويرها من قوى نفس الامم .  
وشئ من هذه الوجوه لا يضمن ولا يغنى . وهكذا اضطرب كلامهم فى ان الجامع  
لا جزء البدن هل هو الحافظ لها ام لا ؟ وفى انه نفس المولود ام لا ؟

١- وقد بين المصنف العلامة «اعلى الله مقامه» هذا المبحث فى الاسفار على التفصيل التام و قد ذكر جميع  
الشبهات و اجاب عنها و بسط هذه المسألة فى المبدؤ والمعاد ايضا (ط ك ١٣١٦ هـ ق ص ١٦٦ الى ١٦٩)  
شرح الهداية ط ١٣١٣ هـ ق ك ص ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥ كتاب الاسفار سفر الرابع علم النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٥

فذهب الإمام الرازي الى 'ان الجامع نفس الـابوين ثم' انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الـائم الى 'ان يستعد لقبول نفس، ثم' انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الـاجزاء بطريق ايراد الغذاء .

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجة : على ان الجامع للعناصر في بدن الـانسان هو الحافظ لها؟ انه قال: كيف 'ابرهن على' ما ليس .

وبناء هذه الـاقوال كلها على 'عدم العثور والاطلاع على' كيفية الحركات - الجوهرية و كيفية تجدد الصورة على المادة وتلازمهما و قد مرّت الـاشارة الى 'ان' المادة باستعدادها علّة مصححة لتشخص الصّورة والصورة بجوهرها العقلي علّة" موجبة لمادّة غير الـاولى 'لبقائها و هكذا تسلسلت السواد بالصور والصور بالمواد، فالجامع في كلّ حين غير الحافظ لـان الـاول معدّ محرّك حسب تحرّكه والثاني موجب 'ممسك حسب ثباته و بقاءه ، وهكذا في كل صور طبيعيّة او نفسيّة اذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادّة التي شأنها الـانصرام و جهة بقاء و دوام لاجل تعلقه بالواهب التام ' .

فالمقوم من الصورة للمادّة غير المتجدّد فيها بوجه و عينه بوجه كما نبّهناك عليه مراراً . ثمّ ان العلامة الطوسي بعد ان زيّف قول الشارح القديم للاشارات ب : أن تصريف نفس المولود في المادّة التي تصرف فيها نفس الوالد و تفويض التدبير من قوة او نفس بعد مدّة الى 'اخرى' مستحيلة ، لـان تفويض احد الفاعلين مادّة صنعه الى 'آخر ينوب عنه في تنميم فعله انما جاز في الـافاعيل الغير الطبيعيّة بين فاعلين يفعلان بارادة متجددة دون الطبيعيّة .

١- والمحقق الشارح لمقاصد كتاب الاشارات والتنبيهات ذكر هذه المسألة على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها المصنف العلامة ولكن المحقق حيث لا يقول بالحركة الذاتية والتحول في الجواهر لا يمكنه المصير الى 'ما حققه «قده»

اجاب<sup>١</sup> عن اصل الاشكال ب : ان ما يقتضيه القوانين الحكيمية ان نفس الابوين تفرز من مواد الغذاء بقوتها المولدة مادة مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد - المادة و تصييرها انسانا بالقوة وهى صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم المنى يتزايد كمالاته فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية و هكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية فيتم البدن و يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و يبقى مدبرة الى ان يحمل الاجل<sup>٢</sup> .

وقال : فتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المنضفة الى ان يتم الى آخر العمر والحافظ لمزاج هو نفس المولود .

فقول الشيخ : اتها واحد . بهذا الاعتبار و قوله : ان الجامع غير الحافظ . بالا اعتبار الاول .

هذا تلخيص ما ذكره و فيه امور صحيحة الا انه لم يتبين عنه ما تحيروا فيه من ان هذه الافاعيل المترتبة من الحفظ والتغذية والتصوير والانهاء والاحساس والنطق اهي كلها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعددة متجددة الحدوث ؟ او هي كلمات فعالة متعددة متفاضلة فى الكمال ؟ .

فان كان الاول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطلة عن فعلها الخاص مدة و هذا يخالف قواعدهم و ان كان الثانى يلزم عليه ما يلزم به الشارح -

١- فان شئت تفصيل كلام المحقق الطوسى فراجع شرحه على اشارات الشيخ (الجزء الثانى فى علم الطبيعة شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٣٠١ الى ٣٠٤) ٢- ويتكامل الى .... ان يحل الاجل



القديم<sup>١</sup> من : تفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف اتجه تكامل الاستعداد الى الفساد والفطرة حاكمة بان التوجه الى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال ففوة واحدة لمادة واحدة لا يفعل فعلمين متناقضين فيها .

واما ما ذكره الاطباء من : ان الحرارة الغريزية موجب الحياة والموت جميعاً فوجه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع في حفظ الحياة مادامت الرطوبات زائدة في بدن الحي ضرار ما دامت ناقصة ففعلها شيء واحد دائماً و كل واحد من النفع والضرر فعلها بالعرض، واما فعل الصورة في مادتها فليس الا التكميل والحفظ .

وكل من له قدم راسخ في الحكمة يعرف : ان الفاعيل الطبيعي متوجه بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يتوجه شيء من الحركات الطبيعية نحو شيء مناف لها مضاد بل الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى كما يشهد به الكشف الا تم .  
فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على ما لو كنا اليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعة وسلوكها الجوهرى الاتصالي حسب ما يقتضيه البراهين<sup>٢</sup> .

### الاشراق الخامس

#### في تكوين الحيوان

اذا امتزج العناصر امتزاجاً اتم من النبات قبلت من الواهب كمالاً اشرف وهي النفس الحيوانية و حد النفس على ما يعمد الارضيات هي : « كمال اول لجسم طبيعي

١- الشارح للمقدم .... دط . في نسخة : فكيف انجز تكامل .....

٢- في اكثر النسخ : و هذه النفس و قويا بعد استيفاء القوى النباتية تنقسم الى ..

آلى ذى حيوة بالقوة» .

فالكمال جنس يعم المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع و هو وان كان من باب المضاف الا انه يصلح لانه يكون جنساً للمسمى بالنفس، لانه الحد ليس لحقيقتها الجوهرية، بل لمفهوم النفسية و هى اضافة خاصته .

واحترز بالاول عن كمالات ثوانى كالعلم و غيرها من الافعاعيل واللوازم و بالطبيعى عن الكمال للجسم الصئاعى و بالاكى عن صور العناصر والمعادن اذ المراد به اشتمال الجسم على آلات و قوى نفسانية لا على مجرد اجزاء مختلفة و بقيد ذى - حيوة بالقوة يخرج النفوس الفلكية على رأى من يجعل النفس للفلك الكلى والكواكب والافلاك الجزئية كالجوارح والتداوير عنده بمنزلة الآلات و قواها كالفروع للنفس .

واما عند الذاهبين الى ان لكل كثررة من الفلكيات نفساً عليها فلا حاجة الى هذا التقييد و لهذا لم يذكره الاكثرون .

و ذكر بعضهم (كأبى البركات) عوض قولهم : «آلى» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعى ذى حيوة بالقوة» .

و زادوا فى الحيوانات الارضية قولهم : «من شأنه ان يحس و يحرك» .  
وهذه النفس وقواها بعد استيفاء القوى النباتية ينقسم الى مدركة و محرّكة والمحرّكة اما باعثة على الحركة او فاعلة لها و الباعثة هى الشوقية - المذعنة لمدركات الخيال او الوهم او العقل العملى بتوسطهما فيحمل الادراك لها على ان ينبعث الى طلب او هرب بحسب السوانح و لها شعبتان : شهوانية باعثة على جلب الضرورى

١- وقد ذكر المصنف العلامة «قدم» هذا البحث مفصلاً فى الاسفار الاربعه (مباحث النفس ص ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٦٦) والمبدء والمعاد ص ١٦٩، ١٧٠ وشرح الهداية وسائر تصانيفه فليرجع الى شرح الهداية طبع ١٣١٣ هـ ق ١٨٣ الى ١٨٥

او النافع طلباً للذة و غضيبةً حاملة على دفع و هَرَب من الضار طلباً للانتقام و تخدمها قوّة منبثة في الأعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات و اِرْخائها و تمديدها .

### تَبْصِيرَة

فللحركات الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن عالم الحركة والمادة الخيال او الوهم او ما فوقهما . ثم القوة الشوقية وما بعدها وقبل الفاعلة قوة اخرى ' يسمي ' بالارادة او الكراهة .

### استِنارة " عَرَشِيَّة " ١

الحركات الطَّبِيعِيَّة كالحركات الاختيارية الحيوانية في ان لها مباد مترتبة بعضها من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس ٢ والتدبير و ادانها من عالم الطبيعة والتسخير ، والكل بقضاء الله والتقدير وقد تبين هذا مما سبق .

والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها ان في الحيوان ارادة " متفنتة حسب دواعيه و قواه المختلفة لتركبته من العناصر المتضادة و ارادة غيره على نظام واحد لبساطته، وهكذا النبات و ان كان مركباً ذا قوى متعددة الا ان للجميع مذهباً واحداً ولا حاجة لها كثيراً الى الاسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجه عن قصدها .

### عِناية " الهِيَّة "

الحكمة في وجود هذه القوى من لدن الطّفها الى اكدرها اما في الحيوان

١- في بعض النسخ المصححة : اشارة مشرقية و في بعض : استنارة مشرقية .

٢- و بعضها من عالم الامر والتدبير...د،ط

فالمحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصي والنوعى و اما فى الأنبان فهذه -  
المحافظة مع ما يتوسل بها الشخص الى ' اكتساب الخير الحقيقى والكمال ' الأبدى  
بحسب العلم والعمل .

فالناية الأزلية جعلت فى جبلة الحيوانات داعية - الجوع والعطش ليدعو  
نفوسها الى الأكل والشرب ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدائم  
التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزية الحاصلة فيه من نار الطبيعة وجعلت  
لنفوسها أيضاً الآلام والأوجاع عند الآفات العارضية لأبدانها لتعرض النفوس على  
حفظ الأبدان من الآفات الى ' اجل معلوم .

### حِكْمَةٌ مَشْرِقِيَّةٌ

قد ورد فى الكتاب الالهى فى اهل النشأة الآخرة «لهم رزقهم فيها بكرةً و  
عشيّاً» و هو رزق خاصٌ فى وقت معلوم وهذا لا ينافى قوله: «أكلها ٢ دائم» كما  
هو معلوم عند الطبيعيين من ان الأنبان اذا أكل الطّعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء  
ولا أكل على الحقيقة و انما هو كالجابى الجامع للمال فى خزائنه و هى المعدة فاذا -  
اختزنّت ما فيها و رفعت يده فحينئذ يتولّىها الطبيعة بالتدبير و تحيلها من حال الى  
حال و تغذّي البدن بها فى كلّ نفس ؛ فهو لا يزال فى غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت -  
الحكمة فى ترتيب نشأة كل متغذٍ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حرّك؛ بالطبع الجابى الى  
تحصيل ما يملأها به ولا يزال الأمر هكذا ابداً فهذا صورة الغداء فى كلّ نفس  
دنياً و آخرة .

٢- : لتحرير النفس آق - ل، ن - ٢ : سورة مريم ، ١٩ ، آية ٦٣ لا يسمعون فيها لغواً الا سلاماً

٣- : سورة الرعد ١٤ آية ٣٥ تجرى من تحتها الأنهار.. أكلها دائم .....

٤- : حرك الطبع الجابى، آق - ا، س - م، ن

وكذلك اهل النار وصَفَهُم الله بالاكل والشرب على ' هذا الحد ' ، الا انها دار بلاء فيأكلون ويشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة يأكلون ويشربون عن شهوة ولذة فانهم ما يتناولون الشئ المسمى غذاء الا عن علم بان الزمان الذي كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبره فلا يزال في لذة و نعيم لا يخرج الطبيعة الى ' طلب و حاجة للكشف الذي هم عليه .  
بخلاف اهل النار فاتهم في حجاب عن هذا فيتألمون دائما ويجوعون ويظمئون فلا لذة الا العلم ولا الم الا الجهل و تحت هذا سر<sup>١</sup> .

#### الاشراق السادس

ثم خلق الله للحيوان قوى<sup>٢</sup> اخرى<sup>٣</sup> ادراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميز الملايم عن المنافر والنافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة ويهرب عن الاخر بالغضب «رحمة» من الله على ' عباده » و هي منقسمة الى ' ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة .  
اما الظاهرة فهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر والايثاران الطف هذه -  
الحواس<sup>٢</sup> كاد ان يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادّة والحركة والبصر اشرفهما والكلام فيه طويل " .

### حِكْمَةُ "عَرَشِيَّة"

ومما ذكره الشيخ في القانون : ان هاتين القوتين لالذة لهما في محسوسيهما ولا الم<sup>٤</sup> . بخلاف البواقي<sup>٥</sup> .

١- هذا غير مناف لما يذكره في اواخر هذا الكتاب من انقطاع العذاب من اهل النار بعد مدة كثيرة وخروج جماعة من الفسقة عن النار لانه قد يكون التنعم من وجه والعذاب من وجه آخر .

٢- كادنا ان تكون. دط - خ، ل  
٣- في بعض النسخ وكذلك في النسخ القانون: ان هاتين الحاستين... ولا لذة في محسوسهما .....

فَعَجَزَتْ عَنْ دَرْكِهِ شُرَّاحُ الْقَانُونِ وَاعْتَرَضُوا عَلَيْهِ وَطَالَ الْكَلَامُ بَيْنَهُمْ جَرَحًا وَتَعْدِيلًا وَلَمْ يَأْتُوا عَنْ آخِرِهِمْ بِشَيْءٍ يَطْمِئِنُّ بِهِ الْقَلْبُ <sup>١</sup> .

وَفِيمَا قَسَمَ لَنَا مِنَ الْمَلَكُوتِ أَنَّ الْحَيَوَانَ بِمَا هُوَ حَيَوَانٌ تَتَقَوَّمُ مَادَّةُ حَيَاتِهِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَلْمُوسَةِ وَهَذِهِ أَوْلَىٰ مُرْتَبَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ الَّتِي لَا يَخْلُو مِنْهَا حَيَوَانٌ كَمَا لَا يَخْلُو حَيَوَانٌ مِنْ قُوَّةِ اللَّمَسِ لِأَنَّ الْمُدْرِكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَالشَّاعِرُ مِنْ كُلِّ حَيْثُ قُوَّةٌ مِنْ بَابِ مَا يَدْرِكُهُ وَآلَةٌ مِنْ جِنْسٍ مَا يَشْعُرُ بِهِ وَيَحْضُرُ عِنْدَهُ إِذْ بِهِ يُخْرَجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى - الْفِعْلِ فَالْمَلَايِمِ وَالْمَنَافِرِ لِلْحَيَوَانَ بِمَا هُوَ حَيَوَانٌ وَلَا ذَنْيَ الْحَيَوَانَاتِ أَوْلَىٰ وَبِالذَّاتِ أَتَمًّا هُمَا مِنْ مَدْرَكَاتِ قُوَّةِ اللَّمَسِ لِأَنَّهَا يَتَقَوَّمُ بِهَا بَدَنُهُ .

ثُمَّ مَدْرَكَاتِ الذَّائِقَةِ فِي الْحَيَوَانَاتِ الْمُرْتَفَعَةِ دَرَجَتِهَا قَلِيلًا عَنْ أَدْنَى الْمَرَاتِبِ فَيَفْتَقِرُ إِلَىٰ أَغْذِيَةٍ مَخْصُوصَةٍ وَإِلَىٰ قُوَّةٍ مِنْ شَأْنِهَا تُمَيِّزُ النَّافِعَ عَنِ الضَّارِّ فِيمَا يَتَغَذَّى وَيزْدَادُ بِهِ بَدَنُهُ مِنَ الْمَذَوَّقَاتِ وَتَالِي الْكَيْفِيَّاتَيْنِ فِي الْمَلَايِمَةِ وَالْمَنَافِرَةِ مَدْرَكَاتُ - الشَّامَةِ حَيْثُ يَتَغَذَّى بِهَا لَطَائِفُ الْأَعْضَاءِ كَالْأَرْوَاحِ الْبَخَارِيَّةِ .

وَأَمَّا مَدْرَكَاتُ السَّامِعَةِ وَالْبَاصِرَةِ فَلَيْسَ لِلْحَيَوَانَ بِمَا هُوَ حَيَوَانٌ إِلَيْهَا حَاجَةٌ قَرِيبَةٌ لِأَنَّ بَدَنَهُ لَيْسَ مَرْكَبًا مِنَ الْأَصْوَاتِ وَلَا مِنَ الْأَضْوَاءِ وَلَا مِنَ الْأَلْوَانِ وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ آلَاتِ الْحَسَّاسَةِ جِسْمَ حَيَوَانِيٍّ وَاللَّذَّةُ هِيَ إِدْرَاكُ الْمَلَايِمِ وَالْمَلَايِمِ لِلْجَسَدِ الْحَيَوَانِيٍّ أَمَّا الْمَلْمُوسُ أَوِ الْمَذُوقُ أَوِ الْمَشْمُومُ لَا الْأَصْوَاتِ وَالْأَنْوَارَ بَلْ هِيَ مَلَايِمَةٌ لِلنَّفْسِ الَّتِي

١- وَمَنْ أَرَادَ تَفْصِيلَ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ فِي الْقَانُونِ وَمَا أوردَ عَلَيْهِ فَلْيَرْجِعْ (كِتَابُ الْمَبْدِءِ وَالْمَعَادِ ١٣١٣ هـ ق ص ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦) كِتَابُ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ مِنَ الْأَسْفَارِ ١٢٨٢ هـ ق بَحْثُ الْكَيْفِيَّاتِ وَمِنْهَا الْأَلَمُ وَاللَذَّةُ ص ١٧٦ . وَكِتَابُ شَرْحِ الْهَدَايَةِ الْأَثِيرِيَّةِ ص ١٩٣، ٩٤، ١٩٥ . وَاعْلَمْ أَنَّ الشَّيْخَ ذَكَرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي - الْفَصْلِ الثَّالِثِ مِنَ الْمَقَالَةِ السَّادَةِ مِنْ عِلْمِ النَّفْسِ «كِتَابُ الشِّفَاءِ ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٥٢، ٤٥٣» بِقَوْلِهِ : أَنَّ الْحَوَاسَ مِنْهَا مَالًا لَدَةً لِفَعْلِهَا فِي مُحْسُوسَاتِهَا وَالْأَلَمَ وَمِنْهَا مَا يَتَلَذَّذُ (يَتَلَذَّذُ) وَبِتَأَلُّمِ بَتَوْسَطِ الْمُحْسُوسَاتِ ..... وَاشْكَلَ عَلَيْهِ الْأَمَامُ فِي كِتَابِ الْمُبَاحَثِ وَكَذَا اعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّارِحُ الْمَسِيحِيُّ وَرَدَ عَلَيْهِ الْعَلَمَةُ الشِّيرَازِيُّ فِي شَرْحِ كَلِّيَّاتِ الْقَانُونِ وَظَهَرَ أَغْلَاطُ الْأَمَامِ الرَّازِيِّ الْفَيْرِ الْمَرْضِيِّ وَالشَّارِحِ الْمَسِيحِيِّ .

هى من عالم النور كما سيَجىء وقس عليها حال الأعمى .  
ومما يؤكّد ما ذكرنا انّ جنس الحيوان مدّة مديدة فى الموضع المظلم الخالى  
عن الصوت لا يوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة و عن المطعوم اَيّاماً قلائل  
والشمّ ضرب من الطعم قد يصير بدلا منه فى بعض الحيوان احيانا و فى الجنّ دائما .

### الاشراق السابع

#### فى الاشارة الى المدارك الباطنة

وهى: خمسة لكنها ثلاثة اقسام مدرك و حافظ و متصرّف .  
والقسم الاول اما مدرك للصّور و اما مدرك للمعاني و كذا الثانى ١ اما  
حافظ للصّور و اما حافظ للمعاني .

فمدرك الصّور يسمّى بالحس المشترك و بنطاسيا اى لوح النفس و هى قوّة  
متعلقة بمقدّم التجويف الاول من الدّماغ ولولاها ما يثمكن لنا الحكم بالمحسوسات  
المختلفة دفعة كهذا الشّكر ابيض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة -  
التقطعة الجوّالة بسرعة دايرة والقطرة النازلة خطأ مستقيما لآن المشاهدة بالبصر ليست  
الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة وقطرة و حافظها قوة يسمّى بالخيال .

والمصوّرة تعلقها بآخر التجويف المقدّم يجتمع عندها مثكل المحسوسات و  
يبقى فيها و ان غابت مؤدّاها عن الحواس غيبة طويلة ٢ فهى خزانة بنطاسيا و سيأتى -  
الحق فيها .

١- فى نسخة د،ط و آ،ق و كذا جميع النسخ التى راينا : «والقسم الاول اما مدرك للصور و اما مدرك  
للمعاني و كذا الثانى» و ليس فى هذه النسخ بعد كذا الثانى . اما حافظ للصور و اما حافظ للمعاني  
وليس بلازم كما لا يخفى . وفى نسخة د،ط : اما مدرك للصورة .

٢- ليس فى النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة : وان غابت موادها عن الحواس «غبية طويلة» .

وقيل في تغاير هاتين القوتين : ان قوة القبول غير قوة الحفظ فربّ قابل غير حافظ فانّ القبول انفعال والحفظ فعل<sup>١</sup> وهما مقولتان<sup>٢</sup> فهاتان متغايرتان .

واما مدرك المعاني والاحكام الجزئية فمنه الوهم الرئيس للقوى الادراكية كالشوقية للقوى التحريكية و اخصّ مواضعه آخر التجويف الاوسط من الدماغ ومنه القوة الذاكرة والمسترجعة و هي قوة في آخر تجاويف الدماغ تحفظ ما يدركه الوهم او يدعنه نسبتها اليه المصورة الى الحس المشترك و نسبة هاتين الى عالم النفس كنسبة القلم واللوح الى عالم الانسان الكبير واما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض او تركيب المعاني كذلك او تركيب احد القبيلين بالاخر وله الفعل والادراك، الفعل له ، والادراك لمستعملة ؛ سميت متخيّلة في الحسيات و متفكّرة عند استعمال العقل ايّاهما في العقليات و موضعها في التجويف الاوسط عند الدودة .

ولكل من هذه القوى والالات روح يختص بها و هو جرم حار لطيف حادث عن صفو الاخلاط الاربعة شبيهة في الصفاء واللطافة بالفلك الخالي عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الاضداد .

فهذا في مراتب العود كهو في مراتب البدو ولهذا يحتمل<sup>٣</sup> القوى المدركة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنفوس .

### تنبيه

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية لتركيب الذكر من فعل قوتين ادراك لاحق وحفظ سابق و كذا المسترجعة لتركيب الاسترجاع من ادراك وحفظ وتصرف بالمراجعة الى الخزانة في تفتيش المخزونات فلا يزيد عدد الباطنيات على خمس كما

١- ليس في النسخ الموجودة عندنا لفظة «فهاتان» .

٢- وهذا مما يحمل القوى المدركة.... دط



ظَنَّ و انما يهدى الناس الى ' اختصاص كل قوة بآلة اختلالها عند تطرُّق الآفة الى ' آلتها والدليل على ' تعدُّدها بقاء بعض دون بعض .

فقد اصاب الشيخ فيما قال<sup>١</sup> فى الشَّفا : « يشبه ان يكون القوة الوهيمية<sup>٢</sup> هى بعينها المُفكِّرة والمتخيِّلة والمتذكِّرة وهى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيِّلة و متذكِّرة فيكون مفكِّرة بما يعمل فى الصُّور والمعانى و متذكِّرة بما ينتهى اليه عملها . انتهى<sup>٣</sup> » .

واخطأ من ظَنَّ من الناظرين فى كلامه<sup>٤</sup> انه متردَّد<sup>٥</sup> فى امر القوى ولم يفهم غَرَضه ؛ اذ معناه : ان للوهم رياسة على ' هذه القوى ' وهى : جنوده و خَدَمته .

### حِكْمَةٌ مَّشْرِقِيَّةٌ

و فى المقام سرٌّ آخر لَوَحْنا اليه فيما سبق من كَيْفِيَّةِ نسبة كلِّ عال الى ' سافله ، فالنفس و ان كانت ناطقة عقلية من عالم آخر اعلى ' من هذا العالم ، فلها نحو من - الاتحاد بقواها ، وان كانت بدنية و ذلك لا ينافى تقدُّسها عن المواد بالكلية بحسب

١- وان شئت تفصيل هذا البحث فلترجع كتاب الاسفار مباحث النفس ط ٥٢ ، ٥٣ . شرح الهداية ط ٢٠٢ الى ' ٢٠٤ . المبدء والمعاد ص ١٧٩ الى ١٨١  
٢- قال فى كتاب القانون ايضا : هل القوة الحافظة والمتذكِّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب .

٣- طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق طص ١٩٨ الى ٢٠٠ . واعلم ان الفاضل الشارح المتقدم للاشارات بعد ذكر هذه العبارة من الشفاء : ( الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس طبيعيات الشفاء : « يشبه ان يكون القوة الوهيمية هى بعينها المفكرة والمتخيِّلة والمتذكِّرة و هى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيِّلة ومتذكِّرة » فهذه حكاية الفاظه و ذلك يدل على اضطرابه فى امر هذه القوى والفاضل الشارح زعم ان الشيخ كان متردداً فى امر القوى والحق ان كلام الشيخ فى هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسى و مصنف هذا الكتاب - آء ش . الجزء الثانى شرح اشارات ط

وجودها المفارقة الذي هو غيب غيوبها ، فلها تارة "تفرّد" بذاتها و غناء عما سوى ' بارئها ، و لها ايضاً نزول الى ' درجة القوى والاكالات من غير نقص يلحقها لاجل ذلك بل يزيدها كمالاً .

فمن شبّهها كاتباع جالينوس فما عرفها و من جرّدها بالكلية من غير تشبيه فنظر اليها بالعين العوّاء كالرهّائين المعطلين لها عن عالم التدبير والتحريك فما رعوها حق رعايتها .

والكامل المحقّق من له عين صحيحة لها مَجْمع الثورين فلا يعطلّ بصيرته عن ادراكِ النشأتين فيعرف سرّ العالمين .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

النفس ليست بجريم ؛ لأنّ الأجرام كلها متساوية في الجريمة ، فلو كانت - النفس جرمًا لكان كل جرم ذا نفس ولو كانت مزاجاً و علمت : انه من جنس الكيفيات الأربع ؛ لكان صدور افاعيل الحياة عنها قبل انكسار سورتها اولى ' ، اذ ليس فيه الاّ توسط مقتضيات البسائط و كيف يكون النفس مزاجاً و يحفظ بها المزاج في - المتضادات المتداعية للأفكاك و هي التي تجبرها للالتيام .

ثمّ انه يمانعها كثيراً عن التحريك او عن جهته و يتغير ايضاً عند اللمس الى الضد فالمعذور كيف ينال شيئاً وليست بطبيعة جرمية لما دريت : انها سيّالة والنفس علمت ان ذاتها باقية اللّهمّ الا في الحيوان البذي لم يكن بقاء ذاته معلوماً ١ .

---

١- ومراده من الحيوان الذي ليس بقاء ذاته معلوماً هو الحيوان الذي لم يبلغ درجة تجرد الخيالي كالخراطين بناءً على ما ذكرناه لا يرد عليه ما اورد عليه بعض الفضلاء كيف و هو «ره» قد بسط القول في اثبات تجرد الحيوانات تجرداً برزخياً لا عقلياً و ان ذهب الى اثباته بعض ائمة الكشف والله اعلم .

## حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

قد الهمنى الله بفضلله و انعامه برهاناً مشرقياً على تجرُّد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد و عوارضها بانَّها ذات قوَّة تدرك الـ"شباح" والصور المثالية فانها ليست من ذوات الـ"اوضاع" التى قبلت الـ"اشارة الحسيَّة اصلاً"، فهى ليست فى هذا العالم بل فى عالم آخر فموضوعها الذى قامت به كذلك اذ كلُّ جسم و جسمانىٌّ فهو من ذوات الـ"اوضاع" بالذات او بالعرض فما يقوم به يكون تابعاً له فى الوضع و قبول الـ"اشارة الحسيَّة" فلو كانت قوَّة الخيال حائلةً فى مادةٍ من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للاشارة الحسيَّة بوجه «ما» و بطلان التالى يستلزم بطلان المقدّم والملازمة بيّنة .

واما تعيين موضع من مواضع البدن للـ"ادراك الباطنى" فهو بمجرد جهة المناسبة والاعداد فان التحريكات البدنيَّة مما يهيئُ النفس للعبور من هذا العالم الى عالم آخر<sup>١</sup> .

## وهمٌ و اِزاحةٌ

ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصُّور الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل لا نسبة الحال الى المحل<sup>٢</sup> كما سبق فى مباحث الوجود ذهنى .

لكننا ندفعه : بان الجسم و قواه لا يفعل الا فيما له وضع بالقياس الى 'مادتها' والصور التى يدرِكها القوَّة الخياليَّة ليست كذلك و كما ان فاعل الاجسام الطبعيَّة و مقوماتها لا يسكن ان يكون متعلِّق الوجود بهذه الـ"اجسام" كما بيَّن ؛ كذلك مبدء صورها المنتزعة عن المواد يجب ان لا يكون مادياً فآمن بوجود عالم آخر واغتمم و

١- فيما ذكره اشارة الى 'بطلان قول بهمنيار والشيخ فى بيان اثبات محل القوى المدركة للحيوان .

سينفعلك هذا انشاء الله<sup>١</sup>

### حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

النفس من حيث نفسيَّتها نار معنويَّة من: «نار الله الموقِدة التي تطلَّع<sup>٢</sup> على -  
الافئدة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نفخ في الصور المستعدة للاشتعال النفساني  
تعلقت بها شعلة ملكوتيَّة نفسانيَّة .

والنفس بعد استكمالها و ترقِّيها الى مقام الروح يصير نارها نوراً محضاً لا ظلمة  
فيه ولا احراق معه وعند تنزلها الى 'مقام الطَّبيعة يصير نورها «ناراً [الله المؤصدة]  
موصلة في عمَد مُمدَّدة»<sup>٣</sup> .

### حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

النَّفخة نفختان : نفخة تطفئ النار و: نفخة اخرى 'تشعلها ، فوجود النفس و  
بقائها من النفس الرحمانى و هو انبساط الفيض عن مهبّ رياح الوجود و كذا زوالها  
و فنائها و تحت هذا سرّ آخر .

فعلم ان : ماورد في لسان بعض الاقدمين «ان النفس نار» او «شَرَر» او  
«هَواء» لا يجب ان يحمل على التجوُّز في اللفظ و كذا الحال فيما صدر عن صاحب

١- فيمباحث المعاد الجسماني على ' طريقة الحق لا الطريقة التي بنى عليها الشيخ الاشراق اثبات معاد  
الجسماني و حشر الاجساد

٢- سورة ١٠٤ آية ٦، ٧

٣- سورة ١٠٤ آية ٨، ٩

٤- اعلم ان الشيخ طاب ثرى ، نقل الاقوال الواردة في النفس و زيغها والمصنف اول هذه الاقوال .

## شريعتنا ١ .

### الاشراق الثامن

فى تكوئن الانسان و قوى ' نفسه .

ان العناصر اذا صفت وامتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال جداً و سلكت طريقاً الى الكمال اكثر مما سلكه الكاين النباتى والحيوانى جداً و قطعت من القوس العروجى اكثر مما قطعه ساير النفوس والصور ، اختصت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لساير القوى النباتية والحيوانية فان نسبة الكمال الى الكمال كنسبة القابل الى القابل ، فاذا بلغت المواد بامزجتها غاية الاستعداد و توسّطت غاية التوسط الممكن من تضادّ الاطراف ، فاعتدلت و تشبّعت فى اعتدال كفاءتها الهادم لقوة التضاد بالسبع الشدادات الخالية عن الاستعداد استعدادت لقبول فيض اكمل وجوهر اعلى اقبلت من التأثير - الالهى ما قبله الجرم السماوى والعرش الرحمانى من قوّة روحانية مدركة للكليات والجزئيات ، متصرفّة فى المعانى والصّور .

فهى فى الانسان : كمال اول لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوّة من جهة ما يدرك الامور الكليّة و يفعل الاعمال الفكرية ، فلها باعتبار ما يخصّها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان : علامة وعمالة فالاولى : تدرك التصورات والتّصديقات و يعتقد الحق والباطل فيما يعقل و يدرك و يسمى بالعقل النظرى .  
و بالثانية يستنبط الصناعات الانسانية ويعتقد الجميل والقيح فيما يفعل ويترك

١- وان شئت تفصيل الاقوال الواردة فى النفس فارجع الى كتاب الاسفار الاربعة السفر الرابع طك ص ٦٥  
٢- هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من كلام رئيس الموحدين و افضل الاوصياء المحققين على (ع) قد نقل اصحاب الحديث (سئل على ع عن العالم العلوى ، فقال: صور عارية عن المواد حالية عن القوة والاستعداد ..... وقال عليه السلام فى حق الانسان المستكمل بالعلم والعمل والسالك المكمل بالحكمين : «واذا اعتدل مزاجها و فارقت الازداد و قد شابته بها: السبع الشداد ..... الخ . فى نسخة : العادم .....»

و يسمّى ' بالعقل العملى و هى التى يستعمل الفكر والروية فى الأفعال والصناعات مختارة للخير او ما يظن خيراً و لها الجربرة والبلاهة .

والمتوسط بينهما المسمى ' «بالحكمة» وهى من الأخلق لامن العلوم المنقسمة الى الحكمتين العملية والنظرية لاءنها و خصوصاً الأخرة منها كلما كانت اكثر كانت افضل .

وهذه القوة خادمة للنظرية مستخدمة<sup>١</sup> بها فى كثير من الامور و يكون الرأى - الكلى عند النظرى والرأى الجزئى عند العملى المتعبد نحو المعمول .

### حكمة مشرقية

النفس عند بلوغها الى ' كمالها العقلى واستغنائها عن الحركات والأفكار يصير قوتها واحدة ، فيصير علمها عملاً و عملها علماً ، كما ان العلم والقدرة فى المفارقات بالنسبة الى ' ماتحتها واحد .

### تبصرة

ان<sup>٢</sup> للأنسان من بين الكائنات خواص<sup>٣</sup> ولوازم<sup>٤</sup> عجبية و اخص<sup>٥</sup> خواصه تصوّر المعانى المجردة من المواد<sup>٦</sup> كل التجريد والتوصل الى ' معرفة المجهولات العقلية من - المعلومات بالفكر والروية .

ثم ان له تصرفاً فى امور جزئية و تصرفاً فى امور كلية .

والثانى فيه اعتقاد فقط من غير ان تصير سبباً لفعل دون فعل الا<sup>٧</sup> بضم آراء جزئية ، فاذا حصل الرأى الجزئى يتبع حكم القوة المروية قوى<sup>٨</sup> اخرى<sup>٩</sup> فى افعالها - البدنية من الحركات الاختيارية .

١- مستمدة بها كلاً وجدنا فى بعض النسخ المقروءة على الاساتيد .

أولها الشوقية الباعثة و آخرتها الفاعلة المُحرّكة للعضلات بالمباشرة وكل هذه يستمد في الابداء من القوة المتصرّفة في الكليات باعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمد من التي بعدها في صغريات القياس والنتيجة الجزئية. فللنفس في ذاتها قوتان : نظرية وعملية كما تقدم تلك للصدق والكذب و هذه للخير والشر و هي للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبیح والمباح فلها شدة و ضعف في الفعليات و رأى و ظن في العقليات والعقل العملي يحتاج في افعاله كلّها الى البدن 'ههنا الا' نادراً كاصابة العين من بعض النفوس الشريرة .

واما الافعال الخارقة للعادات من المتجردين الكاملين فهي في مقام 'اخرى' .  
واما النظري فله حاجة اليه و الى العملى ابتداءً لا دائماً بلى ' قد يكتفى بذاته 'ههنا كما في النشأة الآخرة ان كان الانسان من صنف 'الاعالى والمقرئين' .

واما ان كان من اصحاب اليمين فمبدء افاعيله وتصوّراته العقل العملي وبه يكون سعادته في الآخرة لما سنبين : ان الجنة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و ساير الاءمثلة الآخروية منبعثة من تصوّرات النفس الجزئية و شهواتها كما اشير اليه في قوله تعالى :

«و لَكُمْ فيها <sup>٢</sup> ما تَدْعُونَ» وقوله: «فِيهَا مَا تَشْتَهَى الْأَنْفُسُ <sup>٢</sup> وَ تَلَذُّهُ -  
الْأَعْيُنُ»

وان كان من اهل الشقاوة فالقياس هكذا في كون العملى منشأً للتعذّب بما يخرج و يكتسب بيده «من حميم و تصلية : جَحِيم» فجوهر النفس مُستعدٌّ لآن يستكمل ضرباً من الاءستكمال و يتنوّر بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل النظري ولان

١- من صف الا اعلى . دط

٢- سورة ٤١، آية ٣٢

٣- سورة ٤٣، آية ٧١

٤- سورة ٥٦، آية ٩٤، ٩٥ .

يتحرّز عن الآفات و يتجرّد عن الظلمات بالعقل العَمَلَى انشاء الله و لكلّ منهما مراتب اربع .

### الاشراق التاسع

فى اولى ' مراتب العقل النَّظْرِىّ .

وهى ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كلّ صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهولانى ؛ اذ لها فى هذه المرتبة وجود عقلىّ بالقوّة كما ان للهولى ' الاولى ' وجود حسىّ بالقوّة، فجوهريّة النفس فى اول الكون كجوهريّة الهولى ' ضعيفة شبيهة بالعرضيّة بل اضعف منها لا أنّها قوّة " محضة .

### حِكْمَة "عرشيّة"

ولعلّك<sup>٢</sup> تقول : هى عالمة بذاتها و بقواها علماً فطريّاً غير مكتسب فكيف يكون فى اصل الفطرة قوة محضة ؟ .

فاسمع : ان فطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الانسان لاختلاف الفِطَر والنشآت و كلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان ، اى جوهر ناطق فله قوة وجود يخصّه و كماليّة " بحسبه و لعلمه ايضاً قوّة و كمالية فعلمه بذاته و بالاشياء عين وجود ذاته و وجود الاشياء لذاته ، لأن وجوده

١- وهذا من اقوى الادلة على ان النفس تتحول من مرتبة الى ان يصير عقلاً تاماً بالفعل و منشآت حلول النفس من مرتبة الطبيعة الى فنائها فى الله و بقائها بهى الحركة الجوهرية والتحول الذاتية وقد قرر فى مقرّه ان الكون والفساد فى الصور المجردة محال وقد حققنا هذا البرهان فى حواشى هذا الكتاب .

٢- : او لعلك تقول .... د،ط



وجود عقليّ والحاصل للأمر العقلي لا يكون إلاّ امرأ عقلياً فمتى كان وجوده بالقوة كان معقولة ايضاً بالقوة ، فعلمه بذاته وبما هو حاصل لذاته في ابتداء النشأة قوّة علم بالذات و بالغير و كلّما كانت القوّة العاقلة اشدّ فعليّة كانت معقولاتها اشدّ تحصيلاً و اقوى وجوداً و كلّما كانت اضعف تجوهرأ كانت هي اضعف واخفى وكما ان النفس مادامت حاسّة يكون مدركاتها اموراً محسوسة و مادامت متخيّله او متوهّمة يكون هي متخيّلات او موهومات فمادامت قوتها العاقلة متعلّقة بالبدن منفعله عن احواله و آثاره ، كانت معقولاتها معقولات بالقوّة كالصور الخياليّة المخزونة من - الانسان والحيوان والفلك وغيرها مما لا ينفك في وجوده الخارجى عن العوارض - الماديّة في آلة الخيال مع امكان تجرّدها في اعتبار الذهن و جواز وجودها نحوأ عقلياً كالصور المفارقة الاّ فلاتونيّة فكذا القوّة العاقلة قبل صيرورتها عقلاً بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنيّة بل هي صورتها الحسيّة و مبدء قواها البدنيّة ولها استعداد الوجود العقلي بالاتصال بالعقول الفعالة والاّ تفصال عن القوى المنفعلة التي شأنها - التحريك القويّ والفعل التجددى الاّ نفّعالى ؛ فحال العاقل والمعقول في جميع - الدرجات واحد .

فالنفس مادامت عقلاً بالقوّة كانت معقولاً بالقوّة و معقولاتها معقولات بالقوّة و اذا صارت بالفعل صارت هي ايضاً كلّها بالفعل ؛ فعلم النفس بذاتها في بدو الفطرة من باب القوّة والاستعداد ، ثم من باب التخيّل والتوهّم كساير الحيوانات في ادراك ذواتها ، واكثر النفوس الانسانيّة لا يتجاوز هذا المقام .

واما العالم بذاته علماً عقلياً بالفعل فانّما يقع في قليل من الاكديّين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمى المختصّ بالحكماء الراسخين .

## حِكْمَةُ "مَشْرِقِيَّة"

فالنفس الـ"نسانية" في اول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الكمال الحسى وبداية عالم الرُّوحانيَّات في الكمال العقلى .

واليه الـ"إشارة القرآنيَّة" في قوله تعالى<sup>١</sup> : فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنٌ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ » .

فان النفس باب الله الذى امر العباد بان يأتوا منها الى بيت الله المحرَّم وعرشه - الـ"عظم فقال : «فأتوا البُيُوتَ<sup>٢</sup> من ابوابها» وبالجملة فهى صورة كل قوة فى هذا - العالم ومادَّة كلِّ صورة فى عالم آخر ، فهى مُجمع بحرى الجسمانيات والروحانيات فان نظرت الى ذاتها فى هذا العالم وجَدَتْهَا مبدء جميع القوى الجسمانية مستخدم ساير الصور الحيوانية والنباتية والجمادية فاتَّها من آثارها و لوازمها فى هذا العالم و اذا نظرت اليها فى العالم العقلى عالم العقلى وجَدَتْهَا قوَّةً صرفة لاصورة لها عند سكَّان عالم الملكوت نسبتها الى ذلك العالم نسبة البَذَر الى الثَّمَرَة فان البذر بذر" بالفعل ثمرة بالقوة .

### الاشراق العاشر

فى العقل بالملكَة .

وقد اشرنا الى<sup>١</sup> ان "العقل الهيولانى عالم عقلى" بالقوَّة من شأنه ان يكون فيه ماهية كلِّ موجود و صورته من غير تعشُر و تآبى من قبله او امتناع فان عسر عليه شىء فاما لانه فى نفسه ممتنع الوجود او كان ضعيف الكون شبيهاً بالعدم كالهولى<sup>٢</sup>

والحركة والزمان والعدد واللا نهائية .

واما لآفته شديد الوجود قوياً فيغلب على المدرك و يقهره و يفعل به ما يفعل -  
الضوء الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيوم تعالى و مجاوريه من الآنيّات العقلية  
فان التعلق بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفاً عن ادراك القواهر النورية فيوشك انّها  
اذا تجرّدت طالعتها حق المطالعة فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق  
فاذا حصل في القوة العقلية هذا الشيء الذى منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر  
وهو الشعاع العقلى .

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التى هى معقولات بالقوة و كانت  
محفوفة فى خزانة التخيلة هى اوائل المعقولات التى اشترك فيها جميع الناس من -  
الاوليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات و غيرها مثل : الكل اعظم من -  
الجزء والارض ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح .

وهذه الصور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمل و روية فيها وتشويق  
الى الاستنباطات وتروّع<sup>١</sup> الى<sup>١</sup> بعض مالم يكن يعقله اولاً .

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لآفته كمال اول للعاقلة من حيث هى  
بالقوة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدى الى<sup>١</sup>  
كمال ثان لها من حيث كونها بالقوة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل .

الاشراق الحادى عشر

فى العقل بالفعل

واما ذلك الكمال الثانى للعقل المتفعل فهو السعادة الحقيقية التى يصير بها -  
الانسان حياً بالفعل حيوة غير محتاج فيها الى<sup>١</sup> مادة و ذلك لصيرورته من جملة .

الاشياء البريئة عن المواد والامكانات باقياً ابدالاً بدين .

وانما يبلغ الى هذه المرتبة بافعال ارادية و يحصل الحدود الوسطى بالعدل بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصاً البراهين<sup>١</sup> والحدود و هذا فعله - الا رادى في هذا الباب .

واما فيضان النور العقلى فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذى به يتنور السماوات والارض وما فيهما من العقول والنفوس والصور والقوى فيكون عند ذلك حال حصول الكمالات النظرية كحال حصول الاوائل على سبيل اللزوم بلا اكتساب فمراتب الانسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و استعداده قريباً كان او بعيداً .

فالاول عقل بالفعل والثانى بالملكة والثالث الهيولانى و انما سمي بالفعل لان النفس ان يشاهد المعقولات المكتسبة متى شئت من غير تجشم وذلك لتكرار مطالعتها للمعقولات مرة بعد اخرى و تكثر رجوعها الى المبدء الوهاب و اتصالها به كرة بعد اولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى اجناب الله والاتصال به فصارت معقولاتها مخزونة فى شىء له كالأصل .

الاشراق الثانى عشر

فى العقل المستفاد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدء الفعال و سمي به لاستفادة النفس اياها مما فوقها ، فالانسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته كما ان العقل الفعال كمال عالم البدؤ و غايته ، فان الغاية

القُصوى<sup>١</sup> فى ايجاد هذا العالم الكونى و مكوّناته الحسيّة هى خِلقة الانسان و غاية خِلقه - الانسان مرتبه - العقل المستفادى : مشاهدة المَعقولات والاتّصال بالملاءِ الاعلى<sup>١</sup> .

واما خِلقة ساير الاءكوان من النباتات والحيوانات فلضرورات تعيشُ الانسان واستخدامه اياها ، و لئلاّ يهمل فضالة المواد<sup>١</sup> التى خُلِق هو من صفوها ، فالعناية الالهية اقتضت ان لا يفوت حقّ من الحقوق بل يصيب كل مخلوق من السعادة قدراً به يليق .

### الاشراق الثالث عشر

فى مراتب القوة العملية .

وهى ايضا بحسب الاءستكمال منحصرة فى اربع .

الاولى<sup>١</sup> : تهذيب الظاهر باستعمال التّواميس الالهية والشرائع النبوية .  
والثانية : تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الملكات و الاءخلاق الرديّة -  
الظلمانية .

والثالثة : تنويرها بالصور العلميّة والصفات المرضيّة .

والرابعة : فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر على<sup>١</sup> ملاحظة الرّبّ الاءول و كبريائه .

و هى نهاية السّير الى الله على<sup>١</sup> صراط النفس و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست اقلّ مما سلكها الانسان فيما قبل ولكن يجب ايثار الاءختصار فيما لا يدركه الانسان الاء بالمشاهدة والحضور لقصور التعبير عن بيان مالا يفهم الاء بالنور

١- نضائل المواد التى .... دط

فان للكاملين بعد المسافرة الى الله ووصولهم ، اسفاراً اخرى<sup>١</sup> بعضها في الحق و بعضها من الحق لكن بالحق<sup>٢</sup> و قوة نوره كما كان ، قبل ذلك بقوة القوى<sup>٣</sup> و انوار المشاعر وان كانت هي ايضاً بهداية الحق<sup>٤</sup> و لطفه لمن يشاء و لكن الفرق بين الحالين مما لا يخفى ولا يحصى .

فهذه احوال النفس و ما قبلها و ما بعدها بحسب التصوّر و لنشرع في اثبات انّيّتها .

## الشاهد الثاني

في انيّة النفس و احوالها و الاشارة الى ما فوقها و ما بين يديها من امور القيمة . و فيه اشراقات :

### الاشراق الاول :

في اثبات القوة العاقلة للانسان .

ان في الانسان قوة<sup>٥</sup> روحانية تجرّد صورة الماهية الكلية عن المواد و قشورها كما تجرّد القوة الغذائية من الحيوان صفوة صورة الغذاء من قشورها و اكردها في اربع مراتب من الهضم و كل ادراك و نيل فبضرب من التجريد الا ان الحس تجرّد الصورة عن المادة بشرط حضور المادة ، و الخيال تجرّدها عنها و عن بعض غواشيها و الوهم يجرّدها عن الكل مع اضافة «ما» الى المادة ، و العقل ينالها مطلقة ، فيفعل

٢- لان الكمل من اهل الله بعد رفع الحجب النورانية و الظلمانية و الفناء في الحق الاول يصير وجودهم وجوداً حقانياً و الوجود الحقاني يكون سيره و سلوكه سيراً و سلوكاً الهياً كما حققناه في بيان الاسفار العقلية .

العاقلة في المحسوس عملاً يجعله معقولاً و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادة و كل قوة جسمية لا يفعل شيئاً إلا بمشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورة متخصّصة بوضع وجهة وكم فلم يكن مطلقة كليّة مَحْمولة على اعداد كثيرة بل محسوسة جزئية فكل قوة تعقل امراً كلياً فهي مجردة .

ومما يكشف ان للانسان قوة مفارقة : يدرك اشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً و لوجود هذه <sup>١</sup> الامور في النفس يمكننا ان نحكم بان لا وجود لشيء منها في الاجسام و لئان ندرك ايضاً الحركة والزمان واللانهاية مما استحال ان يكون له صورة في المواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي و معلوم "ان كل ما في الجسم فهو منقسم .

### اشكال و انحلال "عرشي"

اذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحمل عليه ؛ يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوة لائتها كوجود الجسم عبارة " عن اتّصاله و امتداده فلها اقسام بالقوة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها ان لا ينقسم اصلاً فهي لا محالة مجردة . بل كل معنى من حيث اخذه منحاذاً عن غيره ليس الاً واحداً مستحيل القسمة الى شيء و شيء ، والنفس يدرك كثيراً من الاشياء على هذا الوجه، فلو كان ادراكها كذلك بقوة جسدانية لكان يعرض ان يكون فيها شيء دون شيء .

واورد الشيخ السهروردي<sup>١</sup> على هذا ب: "أن وحدة الجسم ان وجدت في-  
الاعيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا و حينئذ فهل يتحقق في كل من اجزائه-  
الوهمية شيء" من الوحدة او كلها اولا يتحقق اصلاً .

ففي الاول يلزم كون الوحدة الخارجية ذات جزء وهمي فلا يكون وحدة .  
وفي الثاني كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب امكان تَوَهُّم-  
القسمه فيه .

وفي الثالث خُلِّو الجسم عن الوحدة الجسميّة العينية فليس لها صورة" في العين.  
فنقول اولاً : انه منقوض بوجودها له في الوهم .  
وثانياً : ان المتصل لا جزء له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمة و بعد القسمة ،  
انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية اليها على المسامحة  
والتشبيه .

### حُجَّةٌ أُخْرَى

ان في الانسان قوة ذات تُجرّد المعقولات عن المادة و عوارضها ، فتجرّدها  
اما لذاتها او لما اخذت منه او من جهة الاخذ .

والاول يوجب الاتفاق فما كان شيء منها يقترنه هذه اللواحق في العين لا ان  
ما بالذات لا يتخلف .

والثاني يكون تناقضاً فبقي الاخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر في جسم  
او جسماني .



## الاشراق الثاني

في "ان" النفس الانسانية جوهر "قائم بذاته .

ان " ادراك الشيء لما كان عبارة " عن حصول صورته للمدرك فكل من ادرك ذاته يجب ان يكون مفارقاً عن المحل ، اذ لو كان في محل لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلّه لان وجود الحال لا يكون الا للمحل «هذا خلف» .  
ثم اتانا ندرك ذاتنا بذاتنا لانا لا نعزب عن ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد ،  
فقد اذليس نفس وجودنا فهو كادراكنا ساير الاشياء المدركة من خارج .

## بحث " فيه تحصيل "عرشي"

قيل فما سبب الشك في جوهرية النفس مع حضور ذاتها .  
فيجاب في المشهور : ان ذلك بناء على عدم الاطلاع على مفهوم الجوهرية .  
قلنا : فما تقول في حق الوقف على هذه الاصطلاحات كجالينوس واصحابه ؟  
فالوجه ان يقال معنى الجوهر الذي يثبتونه جنساً للأنواع الجوهرية ليس بجزء لوجوداتها كما مر بل لما هياتها الكلية واذا علم بالشهود الحضورى وجود شئ من -  
الجواهر امكن الشك في كون هذا المفهوم اهو داخل في ماهيته او خارج وكون الذاتى بين الثبوت مقتضاه ليس الا عدم التردد في ثبوت مفهومها لمفهوم ماهية الذات وحدها لالوجودها .

فلا عجب من اقوام «نسوا الله<sup>١</sup> فانسيهم» توقّفوا في جوهرية النفس مع عدم  
غيبتهم عن انفسهم لان مفهوم الجوهر صورة ذهنية و كل صورة ذهنية يحتمل -

الشَّرْكَهَ بين كثيرين و وجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد ب : «انا» فما  
 يشار اليه ب : أنا غير ما يشار اليه بهو، في الوجود فيمكن شهود الاول مع الذُّهول  
 عن الآخر .

### حُجَّةٌ أُخْرَى

انت لا تغيب عن ذاتك في جميع اوقاتك حتى في حالتى الثوم والسكر وتغيب  
 أحياناً عن أعضاءك كلاً او كل واحد في وقت فانت وراء الجميع .

### حُجَّةٌ أُخْرَى

لو فرضتكَ في اول الخلقة كامل العقل صحيح البدن في هواء طلق منفرج الاعضاء  
 غير متلاشيها و لم تكن مُستعملِ الحس في شىء اصلاً و جدتك فاقداً لكل شىء الا  
 ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط، فذاتك غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض .  
 و اورد عليه لعلى ادركت بهذا الفرض بفعللى ادركت فهو وسط و ردّه بانه ترك  
 فعل والاولى ان يقال انه ظرف لو حظ فيه ترك كل فعل ليكون كاشفاً عن وجود  
 شىء قبله لا بسببه .

### حُجَّةٌ أُخْرَى

بدنك و اعضائك دائم الذوبان والسيلان بعكوف الحرارة الفريزيّة<sup>٢</sup> على التحليل

١- واعلم ان هذا البرهان مما ذكره الشيخ في الشفاء والطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق مبحث النفس ص ٢٦٣،  
 و الاشارات طبع الجديد الجزء الثانى ط ١٣٧٨ هـ ق مطبعة الحيدرية ص ٢٩٢. والشيخ طاب رمله استدلل  
 على تجرد النفس بهذا البرهان بقوله: «ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحاً بل و على بعض احوالك  
 ..... ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل .... بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما نرى  
 هواء طلق و جدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت الميتهتها ..... » .  
 ٢- لعكوف الحرارة الفريزية .... دط .

والتنقيص و كذا غيرها من الاسباب كالأمراض الحارة والمسهلات و ذاتك منذ اول الصبى باقية ، فانت انت لا بيدنك .

### حكمة عريشة

قالوا : « هذا منقوض بساير الحيوان ، فان الفرس تحلل اجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة فى جرم بخارى متحلل دائماً او فى عضو متغذ متحلل لكان كل عام بل كل اسبوع فرساً جديداً ، والحدس حاكم بطلانه فللحيوان نفس كمالنا » .

والشيخ و تلامذته <sup>١</sup> وغيرهم من الحكماء تارةً انكروا بقاء الذات فيما سوى الانسان و تارةً اثبتوا للجميع نفساً عقلانيةً و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان وغيره فى ذلك .

وانت بعد تذكرك ما اسلفناه ستدعن ان للحيوانات شركة فى نفس متخيلة مجردة من عالم الحس لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد ازيد من هذا فهو مما يقع فيه الاشتراك لساير الحيوان ممّا له قوة باطنية تشعر بذاتها .

وبعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكونين فهى مختصة بالانسان العارف و ستعلم ان اصناف الناس ليسوا فى درجة واحدة من المواطن <sup>٢</sup> .

١- مثل بهمنيار و زيله فافهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب عن ايراداتهم بما لا يبنى عن الحق شيئاً لان الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى درك تجرد البرزخى تفصيل ادلة التى اقيمت على تجرد النفوس الانسانية والحجج التى تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن مذكورة فى الاسفار والمبدء والمعاد (اسفار ، طبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق مباحث النفس ص ٦٨ الى ٧٣)

٢- لان افراد الانسان و ان كانوا فى ابتداء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الاعمال يصير كل فرد نوعاً مستقلاً لان الناس يحشرون على صور نياتهم .

## الاشراق الثالث

## فى كَوْن محلّ الحكمة قوّة "مجرّدة"

ان كل صفة او صورة حصلت فى الجسم بسبب فاذا زالت عنه وبقى فارغاً عنها يحتاج فى استحصالها الى 'استيناف سبب او سببيّة من غير ان يكون مكتفياً بذاته اذ ليس هذا من شأن الجسم ومن شأن النّفس فى الصّوّر العقليّة ان قد يصير بعد استحصالها من معلّم او فكر مكتفية بذاته فى استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان يكون جرمية فهى روحانيّة".

وايضاً : ان كل جوهر مادّيّ لا يمكن ان يتراحم عليها صور كثيرة فوق واحدة، والعلوم كلها لا يجتمع فى دفتر واحد، وامّا النفس فهى لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنايع تترى ' و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة ؛ فلتدعن انها دفتر روحانى ولوح ملكوتى لا يتراكم فيه الصور كما يتراكم فى الهيولى الجسمانية و ربما تزول عنها هذه الاسباب المؤدّيّة الى 'كمالها لا قباليها الى 'شىء من الاءمور العاجلية عند مرض او شغل قلب او همّ او غمّ يعرض لها الا الله لا تزول عنها بهذه الاءمور صوّرها - الكمالية المستحفظة فى ذاتها على الاطلاق او فى خزائنها لائتها روحانيّة السّخ متعلّقة الوجود بجوهر قدسى تحتزن فيه صورها الكمالية المستحفظة بنوع قوّة قريبة من الفعل ، والعائق لها عن مشاهدة كمالاتها بعد خروجها عقلاً بالفعل ؛ ليس امراً داخلياً كما فى الجواهر والمعانى التى لم يخرج من القوة الى الفعل بل عايقها عن - الوصول الى 'حاقّ ما لها من السّعادة حجاب خارجى احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن و عاداتها فى الاءنجذاب اليه بحسب فطرتها الاولى ' دون الثانية فاذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلى و وقع نظرها على ' ذاتها ووجدتها مستكملة بالمعقولات مشاهدة ايّاه متصلة بها و بالجملة اذا زال عنها العائق عادت الى 'كمالها

بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان كان بعد في هذا العالم .  
واما الجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك الا ترى : ان الحواس لا يمكن ان  
يستحفظ في ذاتها صورة و يقبل اخرى ولا المعاودة اليها بعد الغيبة بنوع فعل  
استكفاء بذاتها و بمقوم ذاتها بل بمثل ما ينشأ منه ابتداءً .

#### الاشراق الرابع

في اقناعيات يفيد الطمأنينة في ان النفس من عالم آخر .

اعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة قد ذكرنا طرفاً منها في المبدء والمعاد  
فليطلب من هناك .

والاولى للسالك ان يهاجر اغراض الطبيعة وتلطّف سره عن شواغل هذا الادنى  
ليشاهد ذاته المجردة عن الاحياز والامكنة ويتحقّق لديه انه لولا اشتغال النفس  
بتدبير قواها الطبيعية وانفعالها عنه<sup>١</sup> لكان لها اقتدار<sup>٢</sup> على انشاء الاجرام العظيمة -  
المقدار الكثيرة العدد فضلاً عن التصرف فيها بالتدبير كما وقع لاصحاب الرياضات  
وقد جربوا من انفسهم اموراً عظيمة وهم بعد في هذه النشأة فما ظنك بنفوس كريمة  
الهيئة عاشقة لآوار كبريائه و انت مع شواغلك اذا فكرت في آلاء الله او سمعت  
انه يشير الى الامور الالهية و احوال الماب ، انظر كيف يقشعر جلدك و تقف  
شعرك و يهون عليك حينئذ رفض البدن و قواه و هواه و ذلك لاجل نور قذف في

١- الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص ٢٠٢ الى ص ٢١٧

٢- قال « قدّه » في المبدء والمعاد بعد بيان الدلائل التي اقيمت على تجرد النفس مع زيادة تحقيق وتنبيه  
في اقناعيات واستبصارات . واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة مذكورة في كتب الحكماء و قد ذكرنا  
طرفاً منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك (المبدء والمعاد ص ٢١٧ ، ٢١٨) . والاسفار الاربعة مبحث النفس

ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٠ ، ٧٠ .  
٣- لمشاهدة ذاته المجردة ... دط

٢- وانفعالها عنها ، دط

قلبك من الجنبۃ العالیة وانعكس اثره الى ظاهر جلدك من جانب الباطن على عكس ما ينفعل الداخل عن الخارج .

### طریق "آخر"

النفس والبدن يتعاكسان فى القوة والضعف والكمال والنقص فبعد الاربعة كملت النفس و كلت الآلة وقد علمت من طریقتنا ان عروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأة الى الاءتنشاء بنشأة ثانية ، فكلال البدن منشأة فعلیة النفس و تفردها بذاتها .

واما الخرافة عند الهرم بسبب قلّة الحرارة و فرط الضعف فى الآلة فليست بقادحة فیما ذكر لاءن حاجة النفس الى مزيد التدبیر يمنعها عن جودة التعقل بل تقول : لو كان التعقل بآلة بدنية لكان كلما عرضت لها آفة و كلال عرض فيه فتور و اذ ليس هذا كلياً فليس التعقل بآلة .

فهذا فى قوة قياس استثنائى تاليها متصلة كليّة موجبة استثنى فيه نقيض التالى و هو سالبه جزئیه متصلة لينتج نقيض المقدم ولو استثنى فيه عين التالى لا ينتج شيئاً .

### طریق "آخر"

لو كانت النفس قوة فى آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحال الا لمحلّه ، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلل الآلة بين الشىء ونفسه ولا بين آله والا لى لا يدرك الا لماله نسبة وضعیة وليس نفس الادراك كذا . وايضاً لو كانت منطبعة فى جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفّت صورة

هويته او دائمة الغفلة عنه ان لم يكشف والا لحصلت في مادة واحدة صورتان من نوع واحد ، وكلا قسمي التالي متمتع فكذا المقدم .

### الاشراق الخامس في شواهد "سمعية" .

ان الذين لم يرتقوا بانظارهم الى المعقولات الصرفة والبراهين الدائمة والتفوا بالعلوم الجزئية والمنقولات السمعية لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة الحس او - التأدّي الى المحسوس فنحن ذاكروا طريقهم في هذه المسئلة اما من الايات فكثيرة منها قوله تعالى<sup>١</sup> في حق آدم و اولاده : « و نفخت فيه من<sup>١</sup> روحى » و في حق عيسى عليه السلام : « و كلمة القيها الى<sup>١</sup> مريم و روح<sup>٢</sup> منه » وهذه الاضافة يؤدّن على شرف النفس وكونها عريّة<sup>٣</sup> عن عالم الاجرام و قوله : « ثم انشأناها خلقا آخر فتبارك الله<sup>٤</sup> احسن الخالقين » و قوله : « سبحان الذى خلق<sup>٥</sup> الأزواج كلها مما تنبت<sup>٤</sup> الارض و من انفسهم و مما لا يعلمون » و قوله : « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل<sup>٥</sup> الصالح يرفعه » و قوله : « لقد خلقنا الانسان في<sup>٦</sup> احسن تقويم » و قوله : « يا ايّتها النفس المطمئنة ارجعى الى<sup>١</sup> ربك راضية مرضية<sup>٧</sup> والرجوع يدل على السابقة .

واما من الاحاديث فمثل قوله صلى الله عليه و آله : « من عرّف نفسه فقد عرف ربه<sup>٨</sup> » و قوله : « اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه<sup>٩</sup> » و قوله : « من رأى فقد رأى الحق » و قوله : « انا النذير العريان » و قوله : ابيت عند ربي يطعمنى و يسقيني<sup>١٠</sup> .

٢- سورة ٤ ، آية ١٦٩

٤- سورة ٣٦ ، آية ٣٦

٦- سورة ٩٥ ، آية ٤

١- سورة ٣٨ ، آية ٧٢

٢- سورة ٢٢ ، آية ١٤

٥- سورة ٣٥ ، آية ١١

٧- سورة ٨٩ ، آية ٢٩

فهذه الأخبار مما يؤذن بشرف النفس وقربها من الباري اذا كملت .  
وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سُرَادِقِ الملَكُوتِ : «لا يصعد الى -  
السماء الا من نزل منها» و قوله : «لن يُلَجَّ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يَتَوَلَّدْ  
مَرَّتَيْنِ»

واما كلمات الا و ايل فقد قال معلّم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس فى اثولوجيا  
«انى ربما خَلُوتُ بنفسى و خَلَعْتُ بدنى جانباً وصرت كائى (فصرت. خ،ل) جوهر  
مجرد بلا بدن فاكون داخلاً فى ذاتى خارجاً من ساير الاشياء فكأرى فى ذاتى من -  
البهاء والحسن ما ابقى له متعجباً بهتافاً علم اتى جزء" من اجزاء العالم الشريف -  
الالهى ذو حيوّة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى  
فَصِرْتُ كائى موضوع فيها متعلق" بها فاكون فوق العالم العقلى كلّه» فى كلام  
طويل .

وقال ايضاً : «من حَرَّصَ على ذلك وارتقى الى العالم الا على جُوزى هناك  
احسن الجزاء اضطراراً فلا ينبغى لآحد ان يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام فى -  
الارتفاع الى ذلك العالم وان تعيب و نصيب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدًا»  
ومما يدل على مذهبه فى تجرد النفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية وما تكلم به  
حين حضرته الوفاة وما احتج به على<sup>٢</sup> فضل الفلسفة «وانّ الفيلسوف يتجاذى على  
فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده» وهذه الرسالة موجودة اليوم عندنا .

وقال انبأ ذقلس «ايناذوقلس»: ان النفس انما كانت فى المكان العالى الشريف  
فلما اخطأت سَقَطَتْ الى هذا العالم فراراً من سخط الله فلما انحدرت صارت غيائاً  
للا نفس التى قد اختلطت عقولها وكان دعى الناس باعلى صوته و امرهم ان يرفضوا

١- اثولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات ١٣١٢ هـ المير الاول ص ١٧١، ١٧٢

٢- اثولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات المير الاول ص ١٧٣، ١٧٤ . هـ من فضل الفلسفة



هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف و امرهم ان يستغفروا لله عز وجل  
لينالوا الغبطة العليا .

ووافق هذا الفيلسوف اغاناثا ذيمون<sup>١</sup> في دعائه الناس غير انه تكلم بالامثال  
والرموز .

واما فيثاغورس صاحب العدد فكلما في رسالته المعروفة بالوصايا الذهبية ناص  
على هذا الرأي و هي ايضا موجودة عندنا .

وفي آخر وصيته لديوجانس قوله : «فأنت اذا فارقت هذا البدن عند ذلك حتى  
يصير مخلّى في الجوّ يكون حينئذ سايحا غير عايد الى الانسيّة ولا قابلا للموت»  
واما افلاطون الشريف الالهى فرؤى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن  
في<sup>٢</sup> صفة النفس حيث وضّعها باوضاع كثيرة صرنا بها كائناتنا شاهدها عيانا غير انه  
اختلف صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع  
المواضع و ذم و ازدرى باتّصالها بالجسد فقال : ان النفس انما هي في البدن كائنات  
محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال : ان البدن للنفس انما هو كالمغار .

وقد وافقه على ذلك انباذ قلّس ؛ غير انه يسمي<sup>٣</sup> البدن «الصدى» وانما عنى  
بـ : «الصدى» هذا العالم باسره .

ويؤيّد ما في الكتاب الالهى «بل ران على<sup>٥</sup> قلوبهم فطبع على<sup>٦</sup> قلوبهم»

١- اغاناثا ذيمون هو شيت النبى ولد آدم عليهما السلام

٢- اثولوجيا ومعرفه الربوبية قبات ١٣١٢ هـ ق

٣- سمي البدن .... دط ٤- لانه ظل عالم السماء والعقول بل ظل عالم الربوبى

والحق هو الاصل والعالم فرعه والوجود الاصل هو الحق والعالم ثانية ما يراه الاحول .

هرجيز كه غير حق ببايد نظرت نقش دومين چشم احوال باشد

هر صدا كو اصل هر بانك و ندا است خود صدا آنتست ، ديگرها ، صداست

٥- سورة ٨٣ ، آية ٢

٦- سورة ٦٣ ، آية ٣

ثم قال : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والتَّرفى الى عالمها العقلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى «فاذن» ان علة هبوط النَّفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول .

وقال فى بعض كتبه : انَّ عِلَّةَ هبوط النفس الى هذا العالم امورٌ شتى وذلك انَّ منها ما يَهْطِلُ لخطيئة اخطأها ومنها ما يَهْطِلُ لعلَّةٍ اخرى غير اِنَّه اختصر قوله : بانَّ ذمَّ هبوط النفس وسكنها فى هذه الاءجسام .

وانما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى «طيمائوس» ثم ذكر هذا العالم ١ ومدحه فقال : اِنَّه جوهرٌ شريف سعيد . وان النفس انما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخير ليكون العالم حياً ذاعقل لائنه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم مُتَقَنّاً فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكن ان يكون للعالم عقلٌ وليست له نفس فلهذه العلة ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ، ثم ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً و لئلا يكون دون العالم العقلى فى التمام والكمال لائنه كان ينبغى ان يكون فى هذا العالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

واما اقاويل العرفاء ومتألفه هذه الائمة الناجية فقال ابويزيد البسطامى : «طَلَبْتُ ذاتى فى الكونين فما وجدتها» اى ذاته فوق عالم الطبيعة و عالم المثال فيكون من المفارقات العقلية .

وقال ايضا : « انسَلَخْتُ من جلدى فرأيت من انا ؟ » فسمي الهيكل قشراً وجلداً

١- واعلم ان جميع هذه الاقوال التى ذكرها المصنف فى هذا الكتاب مذكورة فى الميعر الاول من كتاب اتولوجيا للشيخ الاعظم اليونانى «رض» .

وهذا تصريح بأن النفس التي هي الثب غير الجسد .

وقال الحلاج : «حب الواحد افراده»

وقيل : «الصوفى مع الله بلا زمان» فان ما مع غير ذى مكان لا يكون ذامكان  
فيكون مجرداً وقيل الصوفى : «كاين» باين» بلاأين» اى موجود مفارق عن المادّة الى  
غير ذلك مما لا يطول الكلام بذكره .

ولا تستحقّرَن يا حبيبي خطابات المتألّهين . فانّها فى إفادة اليقين ليست بأقلّ  
من حُجَج اصحاب البراهين ، كيف والبرهان مُعِدّ والواهب غيره ، فلا يستبعد ان  
يكفى لطالب الحقّ بالشوق خطابات اقناعيّة ، لأنّ يهَبّ له المبدء الفياض علماً يقيناً .

#### الاشراق السادس

فى حدوث النفوس الانسانيّة .

اعلم انّ نفس الانسان<sup>١</sup> جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء اذا استكملت و  
خرَجَت من القوّة الى الفعل .

والبرهان عليه : انّ كل مجرد عن المادّة لا يلحقها عارض قريب لامرٍ من ان  
جهة القوّة والاضداد راجعة الى امر هو بذاته قوّة صرفة ويتحصل بالصور المقومة  
له وما هو الا الهيولى<sup>١</sup> الجرمانيّة فيلزم من فرض تجرّد النفس عن المادّة اقترانها بها  
هذا خلف وستعلم بطلان التناسخ فاذا ن يكون حادثة .

وهذا البرهان غير مبنى على انّ النفوس الانسانيّة متّحدة النوع فيكون اولى<sup>٢</sup>  
ما قيل : اتّها لو كانت موجودة قبل الابدان لم يكن متكرّرة ولا واحدة اما الاول  
فلأنّ الامتياز فيما له حدّ نوعيّ اما بالموادّ او بعوارضها او بالفاعل او بالغاية

١- ولا يخفى ان اهل العرفان قائلون بحدوث النفس على انها جسمانيّة الحدوث ولكن لم يبينوا هذه المسألة  
كما بينها و حررها المصنف العلامة .

٢- وهذا البرهان غير مبني على ..... م٤

والعلل منحصرة في هذه والنفس صورتها ذاتها لا اتحادها في النوع وفاعلها امر واحد وغايتها الاتصال به والتشبُّه له فيكون تكثرها اما بالمادة او بما هو في حكمها كالإبدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

واما الثاني فلا نَقْبُولُ الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها والنفس ليست كذلك .

### شكٌ و تحقُّقٌ

ولك ان تقول هذا <sup>١</sup> انما يلزمك في النفس بعد مفارقتها عن الإبدان فما الفارق؟ فنقول : المميِّز فيها عند القوم هي الهيئات المكتسبة في الإبدان وعندنا بانحاء الوجودات لا نَقْبُولُ تشخيص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله وقد علمت : ان النفس والصور التي هي مبادئ الفصول للجسام ليست الا انحاء من وجود المواد وما هي كالمواد ولها امور سابقة هي مخصِّصات المادة ومعدَّات وجود ما يلحقها ولها امور لاحقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعيِّنة بانفسها .

فقد علم ان المادة المشتركة او الماهية النوعية يفتقر في تخصصها وتميُّزها بوجود دون وجود الى لواحق ومميِّزات سابقة وكذا في تخصصها بتلك السابقة الى سابقة اخرى <sup>١</sup> واما اذا وجد فرد من ماهية فانعدام المعدِّ المخصِّص لا يقدر في بقائه اذا لم يكن له ضدٌّ .

فالجواهر النطقية بعد وجودها و تجرُّدها عن المواد فهي كساير المفارقات - الصورية لا ضدَّ لها اذ لا قابل لها فيبقى ببقاء مبدئها ومعادها ولولم يكن فيها من المميِّزات الا شعور كل منها بهويِّتها لكفى فضلا عن الصفات والملكات والا نوار

الفايضة عليها من المبادئ .

### طريقة "أخرى"

لو كانت قبل البدن لكانت اما عقلاً محضاً فيمتنع سnoch حالة تلجأها الى مفارقة عالم القدس والابتلاء بهذه الآفات البدنية .

واما نفسانية الجوهر فيكون معطلة في الأزال لاستحالة النقل ولا معطل في الوجود .

### حكمة مشرقية

يجب عليك أن تعلم : ان النفس التي هي صورة الانسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء ، اذ قد مر ان العقل المنفعل آخر المعاني الجسمانية و اول المعاني - الروحانية فالانسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركب بجسمه ، طبيعة جسمه اصفى الطبايع الارضية ونفسه اولى مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصور بصورة الملكية ، فتمت عدلت عما هو بها اليق فهي به احق من الارتقاء الى منازل العوالم فيخرج من صورة الانسانية و يفوتها صورة الملكية ، فتكتسب باعمالها اما صورة شيطانية او سبعة او بهيمية فبقيت في سفير النيران غير مرتقية الى دَرَجات الجنان .

فالنفوس الانسانية بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثم اذا خرجت من القوة الانسانية والعقل الهولاني الى الفعل يصير انواعاً كثيرة من اجناس الملائكة والشياطين والسباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة و ستعلم زيادة كشف الغرض من هذا الكلام ان يعلم : ان النفس حادثة و ان لها بعد البدن اختلافات جنسية و نوعية و شخصية .

## الاشراق السابع فى ائها لا تموت

اما النفوس التى صارت عقولها الهيولانية عقلاً بالفعل فلا شبهة فى بقائها بعد البدن ، لأن قوامها ليس به بل هو حجاب عمّالها بحسب الذات من التحقق بكمالها - العقلى و وجودها النورى و لأن فساد كل فاسد اما بورود ضده عليه ولا ضد للجوهر العقلى واما بزوال احد من اسبابه الاربعة الفاعل والغاية والمادة والصورة و ذلك ايضا غير متصور فى حقه اذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هما الاول جل ذكره و يمتنع الزوال عليه ، فصورة ذاته باقية بقاء قيومه تعالى فاستحال عدم - الجوهر العقلى .

واما التى لم يخرج بعد من القوة الى الفعل، فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالاسكندر الافرودىسى الى ائها تهلك بهلاك البدن لأن دلائل تجرد النفس و خصوصاً التى تبتنى على تصور المعقولات ائما ينتهز فى المعقولات بالفعل والمجردات بالفعل لا التى من شأنها التجريد وليس لكل احد ان يدرك معقولات من جهة عقليته من غير ان يشوب بالخيال والحس و ظنى ان مثل هذا الانسان ليس باكثرى الوجود .

والشيخ خالف هذا الرأى فى اكثر تصانيفه محتجاً بان الانسان لا يخلو عن ادراك بعض الاوليّات كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء ، فيكون بها حيوته العقلية وله سعادة ضعيفة و كأنه استشعر بوهن هذا القول فرجع عنه اذ قال فى رسالة له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتصال ابي الحسن العامرى به مجيباً عن السؤال بانه :

هل يجوز ان ينفرد هذه القوة بعد انتفاض القلب بنفسها او هى متلاشية ؟

بقوله : اما مادامت هي بحال لا يمكن ان يبرز فعلها بنفسها الا بمشاركة هذا-  
الهيكل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقيت بعده و ليس لها فعل يخصها لكان  
بقاؤها بنفسها عبثاً و لغواً والوضع الحكمي لا يسوق الشئ الى العبث<sup>١</sup> .

### حِكْمَة "مَشْرِيقَة"

ان بناء هذا الكلام و نظايره على ' انحصار نشآت الانسان في النشآت الحسية  
والنشأة العقلية ، و جمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة 'اخرى غير النشأة العقلية ،  
اضطروا الى هذه الاقوال ، فتارة قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلالها و تارة  
بتناسخ الارواح السافلة والمتوسطة امّا السافلة فالى الاكوان العنصرية من انسان  
آخر او حيوان او نبات او جماد و ذلك هو المسخ والنسخ والفسخ والرسخ<sup>٢</sup> .

واما المتوسطة فالى 'عالم الافلاك وتارة بصيرورة بعض الاجرام العالية  
موضوعاً لتخييلات نفوس الصلحاء والزهاد من غير ان يصير متصرفه فيه ، و بعض-  
الاجرام الدخانية للنفوس الشقيّة .

ونحن قد اقمنا البرهان على ان العوالم ثلاثة ، والمشاعر الادراكية منحصرة في  
ثلاثة الحس والتخيّل والتعقّل و لكل منها عالم .

واما الوهم فهو مدرك المعاني مضافة الى المواد فليس يختص به نشأة بل وجوده  
وجود عقل كاذب كما ان الشيطان ملك بالعرض .

فالله تعالى خلق الوجود نشآت ثلاث و عوالم ثلاث دُنْيَا و برزخ متوسط و

١- واعلم ان الشيخ بناءً على القواعد المسلمة عنده يقول : بفساد القوى و بوار البدن و اضمحلال الهيكل-  
الحيوانات بعد الموت منشأ هذا الاعتقاد عدم الايمان بتجدد النفوس الحيوانية والنفوس الانسانية التي لم  
تبلغ درجة ادراك المعقولات والصور الكليات و نحن قد اثبتنا تجدد نفوس الحيوانية و تجدد القوى المدركة  
للأشباح والاجسام تجرداً برزخياً و قد ذكرنا تحقيق القول في الرسالة التي وضعناها في اثبات تجدد الخيال  
وبيان عالم المثال .

٢- : وهي المسخ والنسخ .....

آخرة فالجسم و عوارضه من الدنيا و ادراكها بالحس الظاهر والنفس و عوارضها من -  
البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من الآخرة و هى عالم الامر  
و ادراكها بالعقل القدسى .

### ذِكْرٌ فِيهِ حِكْمَةُ عَرِشِيَّةٍ

نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فى كتاب الملل والنحل عن الاسكندر ،  
انه قال فى كتابه فى النفس : ان النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور  
بالفعل فانه مشترك بينهما و اومى الى انه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوّة اصلاً  
حتى القوة العقلية<sup>١</sup> .

و خالفه استاده ارسطاطاليس فاتّه قال : «الذى يبقى مع النفس من جميع  
مالها من القوى<sup>١</sup> ، القوّة العقلية فقط اذ لا قوة لها دون ذلك فيحسّ و تلتذّ بها .  
والمتأخرون يشتون بقاءها على هيئات اخلاقية استفادتها بمشاركة البدن  
فيستعدّ بها لقبول هيئات ملكية فى ذلك العالم . انتهى<sup>٢</sup> .

واقول : التوفيق بين القولين : ان الاسكندر اراد بعدم بقاء القوّة العاقلة  
عدمها عند عدم خروجها من القوة الى الفعل و اراد ارسطاطاليس بقاءها بقاءها عند  
صيورتها عقلاً بالفعل ؛ فلا تناقض بينهما و اما قول هذا الفيلسوف : لا قوّة لها دون  
ذلك فيحسّ و تلتذّ بها ، فمبناء على امتناع مفارقة القوّة الحيوانية المدركة  
للمحسوسات الباطنة عن هذا العالم و قد مرّ البرهان على بقاء قوة حيوانية مدركة  
للجزئيات بعد البدن فالنشأة المتوسطة بين نشأة العقلات و نشأة الحيات هى معاد-

١- ظاهر بعض الاخبار و نص بعض الآثار بقاء النفوس الاطفال و حشر نفوس الحيوانية فى الآخرة و يرب  
المعاد ولكن فرق بين حشر الانسان و حشر الحيوانات و فى بعض النسخ نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني  
الشارسنى  
٢- سورة ٢٩ ، آية ٦٤ . فى بعض النسخ : استفادتها من مشاركة البدن....



النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللّحمية فهي مع تجردها عن هذا البدن غير متجرّدة التعلّق بالأبدان المعلّقة فيبقى بحيوانيّتها في دارالجزاء مثابة او معاقبة<sup>١</sup>.

واليها الاشارة في قوله تعالى : «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» .

### الاشراق الثامن

في ان لكل انسان نفساً واحدة

من الناس من زعم ان فينا نفساً انسانيّة و اخرى حيوانية و اخرى نباتيّة .  
والجمهور على ان النفس فينا واحدة هي الناطقة فقط ولها قوى و مشاعر .  
فان لك ان تقول : احسست ، ففضبت ، وادركت فحرّكت ، فمبدء الكل انت و انت نفس شاعرة فكل القوى من لوازم هذه .

### حِكْمَة "عرشيّة"

ان النفس الانسانيّة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة "جمعية هي ظلّ للوحدة

١- في النسخة د، ط و نسخة التي كتبت في حياة المصنف «قده» رأينا حاشية منه «ره» و يظهر من لفظ : دام ظله انه كتب في دولة حيوته اعلى الله قدره في النشآت الالهية لا بأس بذكرها في هذا المقام و هي هذه «ومما يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الاقدم في اثنولوجيا : فاما النفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية فهي مفارقة للبدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة والتي لم يتدنس ولم تنسخ باوساح البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم يلبث واما التي تداصلت بالبدن وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن و شهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى يلقي عنها كل وسخ و دنس علق بها من البدن ثم يرجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير تهلك او تبديد كما ظن الناس ولم يمكن ان تهلك انية من الانيات لانها حقة لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مراراً ..... انتهى كلامه» منه دام ظله .

الالهية فهي بذاتها عاقلة<sup>١</sup> و متخيئة وحساسة و منمية و محرّكة و طبيعة سارية في الجسم كما قال الفيلسوف : من انّها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية<sup>٢</sup> فالنفس تنزل الى<sup>٣</sup> درجة الحواس عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلة الحواس فيصير عند الالبصار عين باصرة و عند السمع اذن واعية<sup>٤</sup> ، فكذا في البواقي حتى<sup>٥</sup> -  
 للشمسية والقوى التي تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرة<sup>٦</sup> اياه متحدة<sup>٧</sup> به على نحو ما يعلمه الراسخون و من لم يبلغ الى<sup>٨</sup> مقامهم و حالهم يزعم انه : لو كان الامر كذلك لكانت النفس متجزّية<sup>٩</sup> و لكان العقل الفعال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة او يكون كل من هذه النفوس يعلم ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه الالهة و هام عن وجه الحق بحمد الله و ما احسن ما قيل في التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثر بيت ذو كوة عنها بالشعاع و احربه و بالتسخين و احربهما و بالاشتعال لكبريتية فيه .

فهذا مثال مراتب آثاره في الثبات والحيوان والانس فكما ان الثور الشديد يشتمل على<sup>١٠</sup> مراتب الالهة نوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال<sup>١١</sup> مركب على بسيط ولا كاستلزام اصل لفروع مباينة له فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات -  
 الضعيفة من المراتب فيترتب عليه مع بساطته جميع ما يترتب على<sup>١٢</sup> كل ما هو دونه من الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود .

### تذكرة

النفس الادمية مادام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية

١- فهي بلداتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة....دط .

٢- وقد ذكرنا كلام الفيلسوف على ما ذكره «قده»

٣- فيصير عند البصار ميلاً باصرة واذناً واعية.....حتى اللبس ... دط

على مراتبها وكذلك هي تخطى درجة الطبيعة الجمادية \*

فالجنين نبات<sup>١</sup> بالفعل و حيوان<sup>٢</sup> بالقوة اذ لا حس له ولا حركة ارادية و بهذه القوة ممتازا عن ساير النباتات و اذا خرج الطفل من جوف امه صارت في درجة - النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصورى ثم يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر والروية فان كان فيها استعداد الارتفاع الى احد النفوس القدسية والعقل بالفعل فبكت اليه عند حدود الاربعين و هو اوان البلوغ العقلى والاشد المعنوى ان ساعدها التوفيق .

فالجنين مادام فى الرحم نام بالفعل حيوان بالقوة واذا خرج من بطن امه قبل - الاشده الصورى فهو حيوان بالفعل انسان بالقوة و اذا بلغ البلوغ الصورى يصير انسانا بالفعل ملكا بالقوة او شيطانا او غيرهما و اما مرتبة القوة القدسية فربما لم يبلغ من الوف كثيرة من افراد الانسان واحد<sup>٣</sup> اليها .

### تذنيب<sup>٤</sup> عرشى

فما ذكره صاحب المطارحات فى جواب من شكك فى تجرد النفس بقول القائل: دخلت و خرجت و قمت من الافعيل الجسمية حيث قال : «ان هذه مجازات اذا حقت الحقايق فالتمسك بمثل هذه الالفاظ لا حاصل له، ليس بجيد لما علمت غير مرة ان للنفس شئونا كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية فى الجسم فهذه الاطلاقات لا تأبى الحقيقة .

### حكمة مشرقية

ان الانسان يتنوع باطنه فى كل حين والناس فى غفلة عن هذا ، الا من كشف

١- ممتاز فى نسخة د، ط وفى بعض النسخ : ممتاز وفى بعضها : ممتازة .

\* فى النسخ المخطوطة بعد «درجة النفوس النباتية على مراتبها» : وهى بعد تخطى درجة الطبيعة الجمادية واذا خرج الطفل من جوف امه ...

الله الغطاءَ عن بصيرته في هذه الدنيا و اما الاءكثرون فاتهم كما دلّ عليه قوله تعالى :  
«بل هم في لبس من خلق جديد» حتى الشيخ الرئيس ومن في طبقة من الحكماء وقد  
سأله بهمنيار في مفاوضة بينهما عن تجويز تبدل الذات فنفاه .

والحق ههنا مع التلميذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدد لتعلقها بالطرفين :  
العقل والهيولى . وكل من رجع الى وجدانه وجد ، ان هذه الهوية الحالية منه غير  
الهوية الماضية والاكثية لا بمجرد اختلاف العوارض بل اختلاف اطوار لذات واحدة  
وفي القرآن آيات كثيرة تدل على تقلب الاءنسان في نفسه و جوهره مثل  
قوله تعالى : «يا ايها الاءنسان اذك كادح» الى ربك كدحا فملاقيه .

وقوله تعالى «اتا الى ربنا لمثقلبون»<sup>١</sup> وقوله تعالى : «ارجع الى ربك<sup>٢</sup>» وقوله تعالى : «وينقلب الى اهله مسرورا»<sup>٣</sup> .

### حكمة عرشيّة

انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة وفي هذا الكتاب المملوء من العلوم -  
الربانيّة و تأمل في هذا الميزان الموضوع تحت السّماء بالقسط .

اقرأ كتابك<sup>٤</sup>، هذا كتابنا ينطق عليك بالحق انا كُنّا نستسخ ما كنتم  
تعلمون<sup>٥</sup>، واحسب حسابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا<sup>٦</sup> .

فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك و سيئاتك واعمل بقوله صلى الله  
عليه و آله :

- |                     |                              |
|---------------------|------------------------------|
| ١- سورة ٥٠ ، آية ١٤ | ٢- بل باختلاف اطوار .... آءق |
| ٣- سورة ٨٤ ، آية ٦  | ٤- سورة ٤٣ ، آية ١٣          |
| ٥- سورة ٨٩ ، آية ٢٩ | ٦- سورة ٨٤ ، آية ٩           |
| ٧- سورة ٤٥ ، آية ٢٨ | ٨- سورة ١٧ ، آية ١٥          |

خاسب نفسك قبل أن تحاسب غداً» و تفكّر في هذا الصراط المستقيم أو لا؟  
ثم امشِ عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد. وتدبّر في قوله تعالى<sup>١</sup> : «وإن  
هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق<sup>٢</sup> بكم عن سبيله» ففي معرفة  
النفس الاكدمية و قراءة هذا الكتاب الذى فيه الحكمة و فصل الخطاب تظفر بالمقصود  
و تهتدى الى اصل الوجود «و فتفتح لك<sup>٣</sup> ابواب السماء والملائكة يدخلون<sup>٤</sup> عليك  
من كل باب» و تدخل الجنة بغير الحساب وان كنت لا تحسن ان تقرأ هذا الكتاب وقد  
أوجب الله عليك قرائته ولا تقدر ان تفهم كيف تزن بهذا الميزان او كيف تحسب  
هذا الحساب وقد امرك به رسوله وكيف تجوز على هذا الصراط وقد كلفت باتباعه  
والمشى عليه .

فاحضر مجلس اخوان لك ناصحين والزم طريقهم واهتد بهديهم بعد أن يرفع  
عك حجاب العصبية والجحود واخلع عن نفسك لباس التقليد و تفكّ عن رقبتك  
قلادة الشهرة والرياء و تجلو عن بصيرتك غشاوة المراء والامراء حتى يعلموك ما  
علمهم الله ورسوله ويعرفوك ما عرفوا من الحق فتسير بسيرهم العادلة وتعمل بسنتهم  
الحسنة و تنظر بعين البصيرة فى حقايق الاشياء كما نظروا و تتفقه فى دين الله كما فقهوا  
وتدخل مدينة العلم والحكمة كما دخلوا و تنجوا من عذاب القبر و تحيى بروح المعرفة  
واليقين و تعيش عيش الكاملين و تحشر فى زمرة ائمة الصالحين \*

### الاشراق التاسع

فى ان النفس لا تتناسخ .

ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء ، احدها : انتقال نفس من بدن الى

٣- سورة ١٣، آية ٢٤

٢- سورة ٧، آية ٤٠

١- سورة ٦، آية ١٥٤

\* فاحضر مجلس .... بعد ان تدفع عنك .... وتخلع عن نفسك .... فتسير بسيرتهم ..... و تتفقه .... كما تفقهو

بدن مباين له منفصل عنه في هذه النشأة بان يموت حيوان و ينتقل نفسه الى 'حيوان آخر او غير الحيوان سواء كان من الـ'خس الى الـ'عشرف او بالعكس و هذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره .

وثانيها : انتقال النفس من هذا البدن الى 'بدن آخرى مناسب لصفاتهما و اخلاقها المكتسبة في الدنيا فيظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لك عند اثباتنا المعاد الجسماني وهذا امر محقق عند ائمة الكشف والشهود ثابت منقول من ارباب الشرايع والمِلل ولهذا قيل : «ما من مذهب الا' و للتناسخ فيه قدم راسخ ، وعليه يحمل ماورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب وظننى ان ما نقل عن اساطين الحكمة كافلاطن ومن سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين انوار الحكمة من الانبياء سلام الله عليهم اجمعين<sup>١</sup> من اصرارهم على 'مذهب التناسخ' هو بهذا المعنى لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس والصور التي يحشرون عليها حسب نيّاتهم واعمالهم<sup>٢</sup> ووجدوا ما عملوا حاضراً و شاهدوا ايضاً كيف يحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانية لتكرر اعمال جسمانية يناسبها حتى يصدر عنها الاعمال من جهة تلك الملكات بسهولة صرحوا القول بالتناسخ ومعناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبة كقوله تعالى: «ونحشرونهم يوم القيامة على اوجوههم» اى على 'صور الحيوانات المتكسكة الرأس وقوله : «واذالوحوش حشرت» وقوله: «تشهد عليهم السنتهم و ايديهم<sup>٣</sup> وارجلهم بما كانوا يعملون» وقوله : «قالوا لجلودهم لم شهد<sup>٤</sup> علينا»

١- وان اردت تفصيل الاقوال الواردة عن اساطين الحكمة في التناسخ فارجع الى حكمة الاشراق و حواشى المصنف العلامة على هذا الكتاب وشرح حكمة الاشراق ١٣١٦ هـ ق ط ص ٤٧٦ ، الى ص ٥٢٠ .

٢- فى نسخة: د، ط و آق و بعض النسخ الموجودة عندنا «انما كان بهذا المعنى»

٣- سورة ١٨ ، آية ٤٧

٤- سورة ٨١ ، آية ٥

٥- سورة ٤١ ، آية ٢٠

٦- سورة ٢٤ ، آية ٢٤

وقوله : «اليوم نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ<sup>١</sup> بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» .

وفي الحديث عنه صلى الله عليه وآله : «يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَىٰ وَجُوهِهِمْ مُخْتَلِفَةً؛ يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَىٰ نِيَاتِهِمْ ، يُحْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَىٰ صُورَةِ مَا يَحْسُنُ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ ، وَكَمَا تَنَامُونَ تَبْعَثُونَ» .

فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فترى الصُّورَ اناسي<sup>٢</sup> وفي الباطن غير تلك الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير او اسد او غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه .

وثالثها : ما يمسح الباطن و ينقلب الظاهر من صورته التي كانت الى صورة ما ينقلب اليه الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغير المزاج والهيئة على شكل ما هو على صفته من حيوان آخر وهذا ايضا جازي بل واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم وضعفت قوة عقولهم ومسح البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه في بنى اسرائيل كما قال سبحانه «وجعل منهم<sup>٣</sup> القردة والخنازير ، وكونوا قردة<sup>٤</sup> خاسئين» .

واما مسخ صورة الباطن دون الظاهر فكقول النبي صلى الله عليه وآله - في صفة قوم من أمته : إخوان العلانية أعداء السريرة السنتهم احلى من العسل و قلوبهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من اللين» .

فهذا مسخ البواطن ان يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة انسان، والله العاصم من هذه القواصم .

١- سورة ٣٦ ، آية ٦٥ .

٢- سورة ٥ ، آية ٦٥ .

٣- سورة ٧٤ ، آية ١٦٦ . حسب ما قرأناه .....

## حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

اما التناسخ بالمعنى الاول فقد مضى ما يستبين به استحالاته اذ قد علمت: ان النفس فى اول الكون درجتها درجة الطبيعة ، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعليّة ما فيستحيل ان يرجع تارة اخرى الى القوة المحضة والاستعداد .

ثم انه قد مضى ان الصورة والمادة شئ واحد له جهتا فعل وقوة وهما معا يتحرّكان ويتدرّجان فى الاستكمال بازاء كل استعداد، فعلية خاصة فمن المحال ان يتعلّق نفس جاوزت درجته النباتيّة والحيوانيّة الى مادة المنى او الجنين .

وقد علمت : ان المنى لم يتجاوز صورته حد الطبيعة الجرميّة وان الجنين مادام فى الرحم لم يتجاوز صورته درجة النفس النباتيّة والتمنى الذى حكى الله تعالى عن - الاشقياء بقوله : «يا ليتنى كنت ثراباً» .

تمنى امر مستحيل الوقوع وكذا قوله : «يا ليتنا نردّ فنعمل غير الذى كنّا نعمل» فقد حرّم الله الرجوع الى الدنيا عليهم اذ لا تكرر فى الفيض ولا تعدد فى التجلى

١- جاوزت درجة النباتية ، اكثر النسخ الموجود عندنا

٢ - سورة ٧٨ آية ٣٩ ٣ - سورة ٦ آية ٢٧

٤- و قد عبر عن هذا المطلب فى مسفوراتهم بعبارات مختلفة «ليس لماهية واحدة الا وجود واحد» و «ليس لوجود واحد الا ماهية واحدة» ، ليس لشيء واحد وجودان» وان الله لا يتجلى فى سورة واحدة مرتين ولا تكرر فى تجليه والشئ لا يثمر ما يضاوه ويباينه من جميع الوجوه وما امره الا واحدة وليس كمثل شئ» وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث فى شرحنا على مقدمة القيصرى ط مشهد ١٣٨٥ هـ ق ص ١٢٦



## الاشراق العاشر

فى ضعف ما قيل و دفع حجج الخصوم .

المشهور فى بيان استحالة التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج يستحق من الواهب نفساً فاذا قارنته نفس مستنسخة كانت لبدن واحد نفسان والوجدان يكذبه .

وللباحث<sup>١</sup> ان يمنع الحاجة الى فيض جديد بل ينتقل اليه نفس تجاوزت من النبات الى الحيوان ثم يصعد الى رتبة انسان .

فان دفع هذا بان مزاج النبات اذا استدعى نفساً فمزاج الانسان اولى فله ان لا يسلم هذه الاولويات فى عالم الاتفاقات ثم يقول : بعد تسليم ان المزاج الاشراف يستدعى النفس الاشراف انها هى التى تجاوزت الدرجات النباتية والحيوانية .

اقول: هذا منقوض بنفوس الفلكيات فان اجسادها شريفة فى الغاية ولم ينتقل اليها من النبات والحيوان<sup>٢</sup> نفس ثم انا نساعد فى هذا القول؛ فالمزاج الانسانى لا يحصل الا بعد مزاج الحيوانى وهو لا يحصل ايضا الا بعد مزاج النباتى وهلم الى الجسمية الطبيعية والهولى التى قبلها فان اراد بتجاوز الدرجات هذا المعنى فكذلك الامر فى النفس - الانسانية على ما علمت من طريقتنا كما اشير اليه بقوله تعالى: «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» ، انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً<sup>٣</sup> وبقوله: «وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً» .

فان اراد<sup>٥</sup> بما ذكره الانتقال النفسانية فى مادة واحدة حسب تزايد الاستعدادات لها وتكامل الدرجات فيها فهو امر واقع بلا شبهة ولوسمى هذا تناسخاً

٢- وللخصم .... و ل ، ل ، خ ص م

٢- سورة هل اتى آية: ١ .

٤- سورة ١٩ آية ١٠ .

٥- فى بعض النسخ ومن جعلتها نسخة دط: «فالانتقالات النفسانية فى مادة واحدة حسب تزايد الاستعدادات لها وتكامل الدرجات فيها ، امر واقع بلا شبهة ولوسمى هذا تناسخاً فلا نزاع ....»

فلا نزاع فى هذه التسمية .

وان اراد به انتقال النفس من جسد الى جسد منفصل عنه فقد مرّ فسادها .  
وهذا المذكور والذي قبله وان كان بحثاً على السند الا ان الغرض التنبيه على حقيقة المقام .

### حُجَّةٌ أُخْرَى لَهُمْ

ان الجاهل والفجرة لو تجرّءوا عن الابدان والاعجرام وعن قوة مذكرة لِقَبَائِحِ افعالهم وخطاء جهالاتهم ومدركة لملكاتهم و آرائهم فتخلصوا و صعدوا الى الملكوت الاعلى فابن الشقاوة ؟<sup>١</sup> .  
والجواب بطريق عرشى : ان لهم ابداناً اخرى حشروا اليها و تعذبوا بانواع الاسلام المناسبة لآعمالهم .

### حُجَّةٌ أُخْرَى لَهُمْ

ان الفسقة والاعشار ربما اطلعت نفوسهم عند قلّة الشواغل بمنام او مرض او خلل بشئ من الاءامور الغيبية لآتصالهم بالملكوت فاذا زال المانع البدنى بالموت و تجردوا<sup>٢</sup> من غير انتقال الى بدن آخر فازوا بالدرجات العالية فلا يكون لهم شقاوة .  
والآعتذار ب : ان الهيات الرديّة يمنعهم عن الوصول اليها . يدفعه ان الهيات لهم ، لم يمنعها مع الشاغل البدنى و منعها بدونه .  
والجواب ما مرّ من اثبات دار اخرى ا هى دار الجزاء والحساب .

١ - : وخطاء جهالاتهم ، مدركة لملكاتهم ....ل،م

٢ - وتجردوا من انتقال آق - د،ط

## حُجَّةٌ أُخْرَى لَهْم

ليس للحيوان عضو ، الا<sup>١</sup> وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل ، فليس لاحد ان يقول:  
الفرس لايزال ينتفض فرسيّة<sup>٢</sup> ١ .

ثم ان للحيوانات عجائب افعال و حركات ذهنيّة ، فانظر الى النحل ومسدّساته  
و الى العنكبوت ومنسوجاته والقرّذ<sup>٣</sup> والبيغاء ومحركاتهما لافعال العقلاء واقوالهم و  
غير ذلك من رياسة الاسد و تكبر النمر و سماع الايل<sup>٤</sup> و فراسة الفرس و وفاء الكلب  
وحيلة الغراب اهذه كلها بكيفية المزاج او بالطبيعة الجرمية<sup>٥</sup> ؟ .

واحتراز الغنم عن الذئب ان كان عن جزئى<sup>٦</sup> يحفظ فى الخيال فلم يكن يحترز  
عما يخالفه فى المقدار والشكل واللون و اذ ليس فعن معنى<sup>٧</sup> كلّى<sup>٨</sup> يستلزم نفساً مجردة  
لم يجز فى العناية اهما لها دون الصعود الى رتبة الانسان او الوصول الى السعادة العقلية<sup>٩</sup>  
بعد المفارقة<sup>١٠</sup> .

والجواب : ان لكل حيوان ملكاً يلهمه وهادياً يهديه الى خصايص افاعيله العجيبة  
كما فى قوله : «واوحى ربك<sup>١١</sup> الى النحل» وبعض افاعيلها غير مستبعد عن ذوات المشاعر  
الجزئية<sup>١٢</sup> ، على<sup>١٣</sup> انّا لم ننكر ان يكون لاعداد منها قربة الدرجة الى<sup>١٤</sup> او ايل رتبة<sup>١٥</sup> -  
الانسانية<sup>١٦</sup> حشر الى بعض البرازخ السفليّة الاخرويّة<sup>١٧</sup> .

## تَذْنِيبٌ

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأياً فى التناسخ و اقلّهم تحصيلاً طائفة ذهبوا الى<sup>١٨</sup>  
امتناع مفارقة شى<sup>١٩</sup> من النفوس عن الابدان لائتها جرميّة السنخ مترددة فى اجساد -

١- ينتفض فرسيته ... دط - آق - لءن

٣- عن ذوات المشاعر الحسية .... دط

٢- سورة ١٦ آية ٧٠

الحيوانات<sup>١</sup> .

فيقال لهم : ان هذه النفوس ان كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان على  
تَجَرُّد النفوس الانسيّة ينافى مذهبهم لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل  
الى آخر و ان كانت مجردة ؛ فالعناية مقتضية لا يصل كل موجود الى كماله و غايته ،  
وكمال الانسان في النشأة الثانية سواء كان سعيداً او شقيّاً .

اما الذين سَعِدُوا ، ففي الجنة واما الذين شقوا ففي النار » و سيأتى زيادة تبصرة .

الاشراق الحادى عشر

في الاشارة الى النفس الفلكيّة .

ان الاجرام العلويّة ذوات نفوس ناطقة، وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون بحسب  
آرائهم الطبيعيّة .

ومما يوضح ذلك بسرعة : ان المانع عن قبول الفيض الذى يكون للأجسام التضاد  
والتفاسد والكثافة الطبيعيّة الحاصلة عن البعد عن الاعتدال .

الا ترى ان الأجسام البسيطة المتضادّة الطبايع اذا تركب ازدادت في قبول  
الفيض الربانى<sup>٢</sup> حتى اذا امعنت في الخروج عن التضادّ و توسّطت الى حاق الاعتدال  
استعدّت لقبول ذات الفيض فما غلنك باجرام كريمة صافية دوريّة الحركات دايمة -  
الاشواق يترشّح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها و معلوم ان التأثير -  
الالهى يظهر اولاً في العرش الاعظم الذى بمنزلة قلب العالم و يبدء من الجرم الاقصى  
فيمرّ بالافلاك و بتوسّطها يصل الى الاجرام الارضيّة على ما اوضحته افاضل -

١ - والقائلون بهذا القول على ما فى شرح حكمة الاشراق للعلامة الشرازى «ره» جمع من الاقدمين و تبعه  
قليل من المتأخرين

٢ - والنفس الرحمانى .... د،ط

## الفلاسفة .

ولو لم يكن فى عالم السماوات من الشرف والفضيلة ما ليس لغيرها من الجَزميات لما جرى على لسان اكثر المليين والائم ان الله على السماء ولم يرفع اليها الايدى فى -  
الدعاء ولما ورد قوله تعالى :

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى<sup>١</sup>» .

واما الاجرام الاسطقسيّة التى هى تحت كُرة القمر، فلم يصلح لبعدها عن الصّفا وتضادها فى الصور الاّ ظلّ ذلك الفيض وهى الطبيعة السائلة المتجدّدة المنفعلة على -  
الدوام ، لا يستقر : على وجودها ابدأ .

ثمّ كلما تخلّصت وبعدت من التضادّ قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهى الى ' باب العالم الارضى «كشَجَرَة اصلها ثابت<sup>٢</sup> وفرعها فى السماء» وهو الانسان واذا بلغ درجة العقل بالفعل اتّصل بالروح الاعظم والفيض الائمّ كاتصال الفلك بالملك .  
فظهر ان الفلكيات لها نفوس شريفة وان اول الوجود للعالم وهو العقل كبذر و آخره وهو العاقل كثمره ، ابتدئت اولاً و ظهرت آخرأ .

## حكمة عَرشِيّة

ان للفلك عقلا و نفساً و طبيعة سارية فى جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعدّدة متباينة الوجود ، فان ذلك ممتنع ، ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور و غيرها من العوارض والالات الخارجة عنها بل ذات الفلك وهويّته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية والنفسية والطبيعية .

فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعّية : اى ليس قاصد هذه الحركة و داعيها طبيعّية -

محضه- ناقصه- الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الا فمباشرة الحركة ليس الا ما يميل -  
الجسم بقوّته .

فكما ان العقل من جهة عقلية لا يباشر التحريك ، لتساوى نسبة الارادة الكلية الى  
جزئيات حدود الحركة ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلي ، واما من  
حيث نشأتها الحيوانية ، فلها وجه الى القدس «فيها عين»<sup>١</sup> جارية» ينبع منها ماء -  
الحياة ، ووجه الى طبيعة الفلك «على سرر<sup>٢</sup> موضونة متكئين عليهما متقابلين<sup>٣</sup> يطوف  
عليهم ولدان» مخلّدون باكواب و اباريق وكأس من معين» .

وقد مرّ منا البرهان<sup>٤</sup> على ان الوجود الواحد قد يكون مع احديته جامعا لحدود  
متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبة العقل و مرتبة النفس و مرتبة الطبع ، ولكل من  
هذه المراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار و اللّوازم  
و هذا شديد الغموض دركه دقيق المسلك غوره الا لمن اهتدى<sup>٥</sup> .

### الشاهد الثالث

في التجرّد لاثبات معاد النفوس

وفيه اشراقات

الاول ، في العقل بالفعل . لما علمت ان كل صورة معقولة بالفعل هي ما وجودها  
وجود صورة فارقت المواد الجسميّة وعلايقها فهي بذاتها عاقلة بالفعل كما انّها معقولة

٢- في بعض النسخ : فيها سرر مرفوعة

١- سورة ٨٨ ، آية ١٢

٢- سورة ٥٦ ، آية ١٨٤، ١٧٦، ١٦٥

٤- في بعض النسخ : فقد ظهر ان الوجود الواحد قد يكون ....

بالفعل ، وكل صورة ماديّة فهي عاقلة و معقولة بالقوّة .

والنفس مادامت كونها متعلّقة الوجود بالمادّة فليست عاقلة ولا معقولة بالفعل ، بل بالقوّة وليس كما هو المشهور ان النفس مجرد الصورة المحسوسة و ينزعها عن موادّها فيصيرّها معقولة بالفعل والنفس هي ماهي بحالها حتى يكون هي ثابتة والاشياء مستحيلة متغيرة بل الاّمر بالعكس اولى من ذلك فان الاشياء الماديّة المحفوفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود امر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولا فظهور كل حقيقة على القوة العاقلة بصورة وحدانيّة مجردة وعلى الحواسّ بصور متخالفه ماديّة ليس بان يدل على كون حركة النفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب فالعوالم والنشآت لما كانت متعددة ولكل عالم صور خاصّة وكان في الوجود وحدة روحانيّة وكثرة جسمانية و اخرى ماديّة قضت العناية الربانيّة بايجاد نشأة جامعّة تدرك النشآت فترتب لها قوّة لطيفة يناسب بذاتها تلك الوحدة العقلية فيتمكن بتلك المناسبة بادراكها<sup>٢</sup> و نيلها من حيث هي وهو العقل الفعال وقوى جسمانية او ماديّة يناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانيّة او المادية فيدركها من حيث هي وهو الجسم او المادّة .

ثم ان النفس في مبادئ تكونها و ظهورها تغلب عليها جهة الكثرة الجسمانيّة و يكون وحدتها العقلية بالقوة فاذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهة الوحدة فصارت عقلا و معقولا بعد ما كانت حسّا و محسوسا فللنفس حركة في ذاتها من هذه النشأة الى نشأة الاخرة .

١- ليس بان يدل على كون حركتها تابعة لحركة النفس اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب د، ط

٢- من ادراكها و نيلها : آ، ق - د، ط .

## الاشراق الثانى فى اتحاد العقل بالمعقول

لما تبين ان كل صورة فى مادة تختف<sup>١</sup> بعوارضها ليست معقولة بل محسوسة لما من شأنها ان ينالها ، فكما ان المحسوس ينقسم الى<sup>١</sup> ما هى محسوسة بالقوة والى ما هى محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجواهر<sup>٢</sup> الحساس والاحساس ليس كما زعمه الجمهور من ان الحس تجرّد صورة المحسوس من مادته ويصادفها مع عوارضها الشخصية وانخيال تجرّدها تجريداً اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها الشخصية من مادة الى<sup>١</sup> غيرها .

ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية الى نحو صورة المحسوس - الموجودة فى مادته كما ذهب اليه قوم فى باب الابصار بل بان يفيض من الواهب صورة<sup>٣</sup> نورية<sup>٣</sup> يحصل بها الادراك فهى الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاسة ولا محسوس الا بالقوة<sup>٣</sup> .

واما وجود صورة فى مادة مخصوصة مع شرايط و نسب مخصوصة فهو من -  
المُعِدَّات .

فكذلك الحال فى القوة العاقلة و صيرورتها عقلاً بالفعل فان التعقل ليس كما اشتهر من الحكماء انه بتجريد الصورة عن المادة وعوارضها تجريداً تاماً من قبل النفس فتصادفها و تصير بها عقلاً بالفعل فزعموا ان الجوهر المنفعل العقلى بذاته المعرّاة عن الصورة العقلية يدركها .

وليت شعرى اذا لم يكن له فى ذاته صورة المعقولات فبأى شىء ينالها هو

٢- بالجواهر الحاس - د،ط

١- فى بعض النسخ : تختلف بعوارضها ...

٣- : فلاحاس ولا محسوس ..... آءق - ل،م



بذاته العارية المظلمة يدرك الـنوار العقلية فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شيء بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» او ينال الأشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة او لا كيف يدرك بها غيرها و الـ فان جاز ذلك<sup>١</sup> فاما بان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها ولغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال .

او بان يكون معقولة له و عاقلة لماورائها فالكلام فيه عايد جَدْعاً .  
ولئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة لم يصحح<sup>٢</sup> لـ احد ان يقول : انه في ذاته معرفي عنها غير منور بها حينئذ .

فاقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحق الذي نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل الـ بالصورة وليس وجود الصورة لها لحق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين بل بان يتحوّل المادة في نفسها من مرتبة من النقص الى مرتبة من الكمال ، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل وان كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مباين لموجود مباين كوجود السماء والارض<sup>٣</sup> كما زعمه الجمهور لا كوجود صورتها الحاصلة فينا لنا على الوجه الذي ذهبنا اليه فليس الحاصل في مثل ذلك الـ حصول اضافة محضة والـ اضافة من اضعف الاعراض وجوداً بل لا وجود لها<sup>٤</sup> في الخارج الـ كون الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر فهذا حفظهما من الوجود ، لا ان لها صورة في الـ عيان .

ثم ان وجود الـ اضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء فان اضافة الدار والفرس

١- في بعض النسخ ومنها نسخة دط : والا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها واما كونها معقولة له ، عاقلة لماورائها والكلام فيه عايد جدعاً .  
٢- كوجود السماء لنا ، لست اقول صورتها الحاصلة فينا فليس الحاصل..... دط  
٣- بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر .

والسلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا أو فينا ، نعم ربّما حصلت صورها لذاتنا أو لقوانا والكلام عايد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا هي بمجرد الاءضافة ايضاً أو بالاءتحد معنا ، فان كان بمجرد الاءضافة فحصول الاءضافة ليس حصولاً حقيقياً<sup>١</sup> لصورة شيء كما علمت وهكذا يتسلسل الأمر الى غير النّهاية وان كان بالاءتحد فهو المطلوب .

فعلّم ؛ ان كل ادراك فهو باتحد بين المدرّك والمدرّك والعقل الذي يدرك .  
الاشياء كلها فهو كل الاشياء وهذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم ان النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هي الذات .  
الجاهل بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها اصلاً .

وليست الصور العلمية كالقنية المالية من «الذهب والفضة والانعام والحرث ذلك<sup>٢</sup> متاع الحياة الدنيا» اي وجودات الماديات ذوات الاوضاع الجسميّة بعضها البعض الذي مرجعه الى وجود النسب الوضعيّة .

وقد حققنا ان لا حضور لجسم ولا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر فالكل غائب عن الكل فالجسم جوهر ميت "ظلماني" وما يتعلق به فهو بقدر تعلّقه بالجسم يكون غائباً عن نفسه مائتاً والنفس بقدر خروجها من القوة الجرميّة الى الفعل العقلي يكون حيّاً عقليّاً واذا صارت عقلاً بالفعل يصير حيوته حيوة كل شيء دونه وييده ملكوت هذه الاشياء التي تحته .

### حكمة مشرقيّة

كلما يراه الانسان<sup>٣</sup> في هذا العالم او بعد ارتحاله الى الآخرة فانما يراه في ذاته

١- فحصول الاءضافة ليس حصولاً لصورة شيء وهكذا يتسلسل الأمر .... د،ط - آ،ق

٣- كلما يراه الانسان في هذا العالم فضلاً عن وقت ارتحاله .... د،ط

٢- س ٣ ي ١٢

وفى عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه و عالمه أيضاً فى ذاته .

### حِكْمَةٌ أُخْرَى

النفس الانسانية من شأنها ان يبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها<sup>١</sup> ويكون قوتها سارية فى الجميع ويكون وجودها غاية الخليقة .

#### الاشراق الثالث

فى حصول العقل الفعّال فى انفسنا

ان للعقل الفعّال وجوداً فى نفسه و وجوداً فى انفسنا لا نفْسنا فان كمال النفس الانسانية و تمامها هو وجود العقل الفعّال له و صيرورتها ايّاه و اتحادها به فان مالا وصول لشيء الىه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له .

وان استشكل احد هذا الامر بـ : أن شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدماً و غايةً متأخراً لشيء واحد ؛ فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد الذى يحصل بتكرّره كثرة عددية من نوع واحد و هذا الواحد لا يكون الا من - الجسمانيات .

ثم لا شك ان النظر فى العقل الفعّال فى نفسه انما يليق بالالهيات الباحثة عن احوال المبادى وليس النظر ههنا الا من حيث كونه كمالاً للنفس و تماماً لها ومن جهة تأثر النفس و انفعالها عنه ثم صيرورتها ايّاه .

والبرهان على وجوده لها : ان نفس الانسان فى اول صباه بالقوة فى الكمال - العقلى والوجود المفارقى وان كانت بالفعل فى كونها صورة كمالية للجسم الطبيعى من

١- فى بعض النسخ : اجزاء وجودها و ذاتها ٢- واعلم ان المصنف ذكر هذا البحث النفيس فى الاسفار

مفصلاً وان شئت فراجع طرّح س نفس ص ١١٢ ، مباحث العقل والمعقول ص ٢٨٠

جهة بعض الأفاعيل ثم يصير امرأ عقلياً بالفعل في تصوير الحقائق وإفادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الناموسية وكلما خرج من حد القوة إلى حد الفعل فبأمر ما يخرج إليه وهذا أيضاً لو كان غير مفطور على الكمال العقلي لاحتاج إلى آخر كذلك ولا يتسلسل الأمر إلى لانهاية بل ينتهي إلى فيض علوى ونور الهى يتصل بها هو كامل بالفعل فعال في النفوس مقدس عن شوب النقص والقوة فيخرجها من حد القوة إلى حد الفعل فبالإتحاد به والصيرورة إياه يعقل بالفعل مثل النور الحسى إذا اتصل بالبصر فأخرجه عن حد كونه مبصراً بالقوة إلى حد كونه مبصراً بالفعل وبالإتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف .

ثم من البين المشاهد : ان هذه الصورة العقلية موجودة في ذاته لما بين ان العقل كل الموجودات فاذن هو عقل بالفعل متصل بالعقل الفعال وبقدر اتصاله به واتحاده معه يدرك المعقولات ؛ ولا كذلك النور المحسوس فان باتصاله وحده لا يظهر في البصر صورة شيء من المحسوسات مالم يضاف إلى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون في ذاته صَوْرَ المحسوسات فالنور المحسوس ليس كل المستيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فائه كل المعقولات .

وقد اتضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهرأ فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لائه مقوم للجواهر الفعلية .

#### الاشراق الرابع

في ترتيب ما يحدث منه في الانسان حتى يعود من اقصى المراتب إلى اعلاها بعد ما نزل منه فيكون كالدائرة يبتدى من اول وينتهى آخرها إلى اولها .

١- متصل بها . دط

٢- في النسخ الغير المطبوعة: فأخرجه عن حد كونه مبصراً بالقوة إلى حد الفعل .

ان اول ما يحدث منه فى الانسان بعد القوة الهولائية التى حدثت فى هذا - العالم<sup>١</sup> بواسطة حركات الافلاك الدائرة من فيض العالم الملكوت شوق<sup>٢</sup> الى ' محرّكها وجعلها حدوث امر مثل انفعال النسوان عن الرجال ؛ هى القوة التى بها يتحفظ صورة جسميّة<sup>٣</sup> .

ثمّ القوة التى بها يتغذى وينمو ثمّ التى بها يدرك الملموس من اوائل الكيفيات كالحرارة والبرودة وغيرهما ثمّ التى بها يحسّ الطعموم ثمّ التى بها يشعر بالروايح فاذا تمّ له وجود اللامسة والذائقة والشامّة ؛ فاضت عليه قوة بها يدرك الاصوات والتى يدرك الاضواء والالوان وما تحتها ويحدث معها القوة النزوعية الى ما يحسّه فيشتاقه او يكرهه ثمّ يحدث بعد ذلك قوة اخرى تجمع عندها مثل المحسوسات و يحفظ بها ما ارسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ثمّ قوة اخرى متصرفه فيها بالتفصيل والتركيب ولها قوة الوهم والذكر والاسترجاع ويقال لها المتخيلة وبها يستوفى درجات الحيوانية واعلى مراتبها ما يصدر عنها الفكر والرؤية فهذه هى القوة النفسانية فالغاذية شبه المادّة للقوة الحاسة وهى شبه المادّة للقوة المتخيّلة وهى للقوة الناطقة .

فاما النزوعية فائتها فى الوجود تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقه على مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه وهرّب عما يخالفه الا ان هذا الطلب يُسمّى فى الحساس والمتخيل والناطق شوقا و ارادة وفيما تحتها ميلا وفيما فوقها عناية فبالناطقه تمّ كمال العالم الحسى والمثالى فيجتمع عند الحاسة الرئيسة للخمس صور المحسوسات عند حضورها و عند المتخيّلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى

١- شوقا الى محرّكها ... آءق

١- من حركات الافلاك .... دءط

٢- بنحفظ صورة جسميته .

بعد ذلك ان ترسم فى الناطقة صورَ معقولاتها التى هى عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهى الأشياء البريئة من المادّة و علائقها .

واما المعقولات التى ليست بجواهرها معقولة بالفعل؛ فليس وجودها وجوداً عقلياً بل حسيّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقلية والمعانى الصّوريّة كالحجارة والنبات وما يحمله مادّة" او جسم فان هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هى آثار المعقولات وظلالها و اشباحها و اول ما يحدث من العقل الانسانى بالطبع فهو كهيئة فى مادّة نفسانيّة هى فى ذاتها صورة لمادونها ولا يمكن ان يكون مادّة لمادونها ولا صورة لما فوقها كما ان الهوى لا يمكن ان يكون صورة لامر اذا اخس منها فالناطقّة صورة" بنحو و مادّة بنحو آخر فى عالم الاشباح وتلك فى عالم الارواح واما يصير صورة عقلية لكثرة ملاحظتها ومصادفتها للمعقولات فكلّما خرجت من القوة الى الفعلية خرجت مخزوناتا من القوة وهكذا الى ان يصير قوّة ذاتها فعلاً محضاً و خيالها عقلاً محضاً و بصرها بصيرة و قلبها قلباً فهى لا تزال مفتقرة الى شىء آخر ينقله و ينقلها من حدّ القوة الى حدّ العقل و يتقلبها كيف يشاء و هو ملك روحانى من ملائكة الله و نور عقلى من انواره يسوق الى عبادته الى رضوانه .

### الاشراق الخامس

فى ان الانسان العقلى شىء واحد مبسوط .

وذلك لانه كامل الذات لا يحتاج فى وجوده الكمالى البقائى الى تفصيل قوى و تركيب اعضاء فمادام كونه امراً عقلياً يكون يحضر معه جميع ماله و يكون بدئه و غايته شيئاً واحداً و يكون علّة بدئه علّة تمامه و يكون «ماهو» و «لهم هو» فيه

امراً واحداً .

ثم اذا نزل عن مقامه و امتدّت ذاته وانبسطت مراتبه صارت قواه مختلفة في مواضع لأن القصور علّة التكثير فصارت علّة بدئها غير علة تمامها لأنّها ذات مراتب متفاوتة ، إلاّ أنّ الجميع ينحو نحواً واحداً ويقفو اثرأ واحداً .

فالغاذية على درجاتها والحاسّة على درجاتها والمتخيّلة والمتفكّرة كلها كأثّها يفعل فعلاً واحداً متفاوتة المراتب فكما أنّ الغاذية يجذبُ الغذاء و تُمسك بها وكذا الذائقة يتلّع المطاعم والشامّة تجلب الروائح والباصرة والسامعة يأخذ ان صوراً أصوات والألوان والمتخيّلة يحضر عندها مثل المحسوسات والناطقة بحركاتها الفكرية يحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذه القوى التي قبلها ايضاً حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و إمساك لما يجذبه كلٌ بحسبه و حاله « كل نفس معهما سائقٌ و شهيدٌ » .  
وهكذا الى ان بلغت العقل الفعال فيتّحد فيه كلٌ سائقٌ و شهيدٌ و فاعلٌ و غايةٌ .

فالتّمسّك الانسانيّة (كما صرّح الفيلسوف المعلّم) : ببعض قواها في هذا العالم و ببعضها في عالم العقل بل في كلّ عالم من العوالم لها جزءٌ و ليست اجزأؤها كاجزاء الجسم من جهة الوضع والمقدار بل من جهة المعنى والماهية ٢ .

الإشراق السادس

في السّعادة الحقيقيّة .

لانزاع لاحد في انّ لذة كلّ قوّة نفسانيّة خيرها باٍدراك ما يلايمها و إمّا

و شرُّها بادراك ما يضادُّها فلذة الحسِّ ادراك ما يلايمه من المحسوس و لذّة -  
الغضب الظفر بالآء تنقام ، والوهم الرجاء والحفظ التذكّر .

ثمّ هذه القوى ' وان اشتركت فى هذه المعانى فمراتبها متفاوتة فموجوده اقوى  
وكماله اعلى ' ومطلوبه الزم و ادوم فلذّته اشدّ فليس كلّ لذّة كما للحمار فى بطنه  
و فرجه حتى يكون المبادئ السابقون المتقرّبون عدمت عندهم اللذّة والسعادة اصلاً  
ثمّ ان الكمال والامر الملائم ربما تيسّر للقوّة الدراكة وهناك اما مانع شاغل  
لها عنه فيكرهه ويؤثّر ضدّه ككراهة بعض المرضى للطّعم الحلو واثار ضدّها واما  
ممنوّة "هى بضدّ ما هو كمالها فلا تحسّ به مادامت كذلك .

فاذا تقرّر هذا فنقول : النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها ان يتّحد بالعقل الكلّى  
ويتقرّر فيها صورة الكلّ والنظام الا تمّ والخير الفايض من مبدء الكل السارى فى -  
العقول والنفوس والطبايع والاعجرام الفلكيّة والعنصرية الى آخر الوجود فيصير  
بجوهرها عالماً عقلياً فيه ماهيّة<sup>٢</sup> الكل «وينقلب الى اهلته مسروراً» .

واذا قيس هذا الكمال بالكمالات المعشوقة لسائر القوى كانت نسبتها اليها فى -  
العظمة والشدّة والدوام والتزوم كنسبة العقل الى القوى الحيّة البهيمة والغضبيّة  
لكنّا فى عالمنا هذا و انعمارنا فى البدن وحواستنا البدنيّة واغراضنا الدنيويّة لانحن  
اليها كلّ الحنون الاّ من خلع منا عن نفسه ربقة الشهوة وعن عنقه قلادة الغضب وعن  
بصره غشاوة التقليد و رفض وساوسه فيطالع شيئاً من الملكوت الاعلى ' عند انحلال  
الشبهات و استيضاح المطلوبات ؛ فتجد من تلك اللذّة مثلاً ضعيفاً تفوق لذّته على كل  
لذّة من لذات هذا العالم من منكح هنيئٍ ومطعم شهىٍّ و مسكن بهيٍّ .

١- عدمت عنهم اللذة والسعادة .

٢- فيه هيئة الكل ... كذا وجدنا فى اكثر النسخ المخطوطة .



وانت لو كنت عالى النفس متأملاً فى عويس من المسائل فحضرت بين يديك  
اطعمه لذيدة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدك واستخففت بالشهوة العاجلة  
فما ظنك اذا انحطت عنك شغل البدن ورفع الحجاب بينك وبين هويتك العقلية ،  
فريقيت بذهنك الى عالم الملكوت و دوام الاتصال لان النفس كما مر باقية والعقل  
الفعال باق ابدًا والفيض من جهته مبدول دائماً .

فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما يناله الحس من اللذات المكدرة  
بالتقايس والافات .

ولهذا ورد فى الحديث «لا عيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن  
ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوة -  
الذوق حين عدم نيله لذة الطعموم بواسطة مرض «بوليموس» فلوفرض كون المعارف  
التي هي مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حاضرة  
عندها موجودة فى حقها لكانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية  
فى وجود هذه الحقائق لافى اختزانها وانحفاظها وانما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو  
وجود ضعيف منها و الا فاتها اقوياء الوجود اشداء النورية والمعرفة فى هذا -  
الدنيا بذر المشاهدة فى الآخرة واللذة الكاملة متوقفة على المشاهدة لان الوجود  
لذيد و كماله الكذب .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول و ادونها الهيولى والحركة  
والزمان وما يشبهها .

فالسعادات ، متفاضلة فهذه اللذات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقى فان كانت  
منفكة عن العلوم لكتنها منزهة عن الرذائل مصروفة لهم الى المتخيلات التى تلفقها  
قليداً .

فلا يبعد ان يتخيّل الصور الملمّنة فينجر تخيلها ايّاهَا الى<sup>١</sup> مشاهدتها بعد رفع الوهم كما في النوم الذي هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف في الجَنَّة من المَحسوسات .

فهذه جَنَّة المتوسّطين والصالحين وتلك هي جَنَّة المقرّبين الكاملين .

### الاشراق السابع

في الشقاوة التي بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقية فهي اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العالية او بحسب غلبة الهيئات البدنية من المعاصي الحسية كالفسوق والمظالم و اما بحسب الجحود للحق بالاكرء الباطلة والاكثار للحكم بالعقائد السفسطية او المشاغية وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلباً للشهرة والرياسة وافتخاراً بما يستحسنه الجمهور و تشوّفاً الى الكمال الوهمي بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشقاوة في القسم الاول من قبيل الانعدام<sup>١</sup> كالموت للبدن او الزمانة في -  
الاعضاء من غير شعور بمولم .

واما في القسم الثاني فبادراك امر مولم مودّ، كالعضو الذي به وجع شديد فان هذه الهيئات الانقهارية قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لان حقيقتها يستدعي ان يكون لها هيئة استعلائية قهرية على البدن و قواه الشهوية والغضبية، فاذا انقهرت عنها وانتادت و خدمت ايّاهَا في تحصيل مآربها الدنيئة كان ذلك موجب شقاوتها و تألّثها و حسرتها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله ينسبها<sup>٢</sup> عن امر عاقبتها

١- في النسخ الموجودة عندنا : من قبيل الموت او الزمانة في الاعضاء ....

٢- ينسبها عن امر .... دط

ويشغلها<sup>١</sup> سكر الطبيعة عن الاحساس بفضيحتها والآن اذا زال العائق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بموت البدن فيتأذى النفس بتلك الهيئات الرديئة اشد الاذى<sup>٢</sup> ولكن لما كانت هذه الهيئات غريبة عن جوهر النفس وكذا ما يلزمها فلا يبعد ان تزول في مدة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوايق في رُسوخها وضعفها وكثرتها وقلتها انشاء الله .

ويشبه ان يكون [فى] الشريعة اشارت الى هذا حيث ورد : « ان المؤمن الفاسق لا يخلد فى النار » .

واما القسم الثالث فهو النقص الذاتى للشاعر بالعلوم والكمال العقلى فى الدنيا والكاسب لنفسه شوقا اليه ثم تارك الجهد فى كسبه ففقدت منه القوة الهيولانية و حصلت له فعلية الشيطنة والاعوجاج و رستخت فى وهمه العقائد الباطلة فهى الداء العياء التى اعيت اطباء النفوس المريضة عن دوائه .

وهذا الالام الكاين عنها بازاء اللذة والراحة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه اشد من كل احساس بمناف حسى من تفريق اتصال بالنار او تجميد بالزعمهريير او قطع بالمناشير او سقط من شاق . وعدم تصوّر ذلك الا لم فى الدنيا سببه ما ذكرنا فهذه التى بازائها هما الشقاوة والسعادة العقليتان المعروفتان عند الفلاسفة ونحن بصدد اثبات المثوبات والعقوبات الحسيّين عن قريب انشاء الله .

### الإشراق الثامن

فى درجات الناس فى هذه الشقاوة .

اعلم ان هويّة الانسان بمنزلة مرأت قابلة للصور الواقعة فى العالم و إنما المانع

من انكشاف الصور العلمية له احد حجب خمسة .

اولها : نقص جوهره وكونه بالقوة كحديد المرات قبل ان يذوب ويشكل ويصل  
والثاني: كدورة الشهوات والمعاصي المكثرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له  
كصداء المرات وطبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقائق الى مصالح المعيشة واستيعاب همّة في الطاعات  
والتفكّته فيها و صرف الفكر في تفاصيلها كمرات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها  
والرابع : وقوع السّد والحجاب بينه وبين الصّورة المطلوبة باعتقادات مسوقة  
اليه منذ اول الفطرة تقليداً و تعصباً فرسخت وتأكدت فيه فمنعت له عن ادراك الحق.  
وهذا كالجدار الواقع بين المرات والصّورة كقوله تعالى : «وحيل بينهم  
وبين ما يشتهون» وقوله تعالى : «وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً  
فأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» .

الخامس: عدم الانتقال والارتحال من صورة الى صورة حتى يصل الى ما  
هو المطلوب الاصلى من الحضرة الالهية «على الصراط المستقيم»<sup>٢</sup>.  
فان الانتهاء الى الحق لا يمكن الاّ بالعثور على الجهة التي بها يقع الانتهاء  
والانتهاء اليه فان هذه السعادة ليست فطريّة فلا يحصل الاّ بمقرّبات و علوم سابقة  
وكل علم غير فطرى لا يحصل الاّ بعلمين سابقين مزدوجين على شرايط مخصوصة  
يحصل من ازدواجهما علم ثالث .

فالجهل باصول المعارف و بكيفية الترتيب وعدم الانتقال من بعضها الى بعض  
على اقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب .

٢- سورة ٣٦، آية ٨

١- سورة ٣٤، آية ٥٣

٣- سورة ١ آية ٦

مثاله في المرأة لمن اراد ان يرى قفاد فيها فاتّه يحتاج الى مرأتين يضععهما ويراعى بينهما نسبة" مخصوصة وضعية حتى ينطبع صورة القفا في التي يقابله وينتقل منها الى الاخرى فيشاهده فهكذا في اقتناص العلوم طرق "عجيبة من حكايات -  
المرآيا و اشباحها المتنقلة .

والغرض منها في هذا المقام مجرد مثال كنضربه لموانع السعادة العلمية والا فجوهر النفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتحادها بال عقل يصير عين العلوم التي حصلها .

والحاصل : ان اللطيفة المملوكية في الانسان امر رباني و سر من اسرار الله وهي بحسب الفطرة صالحة لمعرفة حقايق الموجودات لولا الاحتجاب بكاحدهذه الامور التي بعضها عديمة و بعضها وجودية اعظمها الاشتغال بغير الحق من -  
الصور الموهومة .

وفي الحديث عن صاحب هذه الشريعة : «لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السماء» .

واليه الاشارة بما روى : «انه قيل : له يا رسول الله اين الله في الارض ، قال :  
في قلوب عباده المؤمنين» .

وفي الخبر : «لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبد الوارع (المؤمن . خ،ل)» .

فعلم انه : اذا ارتفع هذه الموانع الداخلية والخارجية عن نفسه الناطقة تجلّى فيها صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه فتري في ذاته : «جثة»  
عرضها السماوات والارض» .

ومملكة العارف اعظم منها لأن هذه من عالم الملك فقط والملكوت فسحتها اعظم .

### الاشراق التاسع

في احوال النفوس الناقصة والمتوسّطة و سعادتها  
و شقاوتها المَظنونتين على رأى النحّكماء .



اما الناقصة السارجة عن العلوم كلّها حتى الاوليات فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها والمنقول من «امام المشائين» على رواية اسكندر انها فاسدة و على رواية «ثامسطيوس» انها باقية فاذا كانت باقية ولم تترسّخ فيها رذيلة نفسانية تُعذبها ولا فضيلة عقلية - تلذّذها ولا امكن تعطلها من الفعل والافعال وعناية الله واسعة وجانب الرّحمة ارجح فلا محالة - لها سعادة وهمية من جنس ما يتصوره وفي هذه الحالة لاعريّة عن اللذة بالاطلاق ولا نائلة لها بالاطلاق ولذلك قيل: نفوس الاطفال بين الجنة والنار .

واما النفوس العامية التي تصوّرت المعقولات الاولية ولم تكتسب شوقا الى - الحقايق النظرية حتى تتأدّى بفقدائها تأدياً نفسانياً سواء كانت نقية النفس عن معاصي الافعال الشّهوية والغضبية او فاجرة عاصية .

فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن في كدرجتها اذ ليست لها درجة الارتقاء الى عالم المفارقات ولا يصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات ولا بغنائها<sup>١</sup> لما علم .

فطائفة اضطرّوا الى القول بان نفوس البله والصّلحاء والزّهاد يتعلّق في -

الهواء بجرم مركب من بخار و دخان يكون موضوعاً لتخييلاتهم ليحصل لهم سعادة وهمية<sup>١</sup> و كذلك لبعض الاشقياء فيه شقاوة وهمية<sup>٢</sup> .

وطائفة زيتفوا هذا القول في الجرم الدخاني و صوبوه في الجرم السماوي والشيخ الرئيس نقل هذا الرأي من بعض العلماء ووصفه بأنه ممن لا يجازف في الكلام والظاهر انه «ابونصر الفارابي» واستحسنه قائله يشبه ان يكون ما قاله حقاً وكذا صاحب التلويحات صوبه واستحسنه في غير الاشقياء قال : «و اما الاشقياء<sup>٣</sup> فليست لهم قوة الارتفاع الى عالم السماء ذوات نفوس نورية و اجرام شريفة » .

قال : والقوة يحوِّجهم الى التخیل الجرمي وليس يتمتع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم<sup>٤</sup> كرى غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين العالم الاثيري والعنصري موضوعاً لتخييلاتهم فتخيّلون من اعمالهم السيئة مثلاً من نيران و حيّات تلسع و عقارب تلذّع و زقّوم يشرب<sup>٥</sup> قال وبهذا يندفع ما بقي من شبه اهل التناسخ .

وقال تأكيداً لهذا الرأي : ولست اشك لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهمّال والفجرة لو تجرّءوا عن قوة جرمية مذكّرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم و جهالاتهم مخصّصة لتصوُّراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الافاضل وقد مرّ ان مبناه على عدم الاطلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس الخيالية .

١- واعلم ان الشيخ نقل هذا القول في اواخر الهيات الشفاء بمبحث المعاد .

٢- شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٦ هـ ق ص ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

الاشراق العاشر  
فى ابطال ما ذكروه والاشارة الى  
ما اهمكوه.

امّا الذى قرّروه من باب العقليات فى سعادة النفوس الناقصة فائىٌ لذّة فى ادراك  
المعلومات الاوليّة مثل «الكل اعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنين»  
و «الاشياء المساوية لشيء متساوية» .

بل السعادة ان كانت عقليةً فى ادراك الوجودات العقلية و نيل هويّاتها واذ  
كانت بدنيّةً ، فبمشاهدة المشتهايات الحسية وكذا سعادة كلّ قوّة بوجود ما يناسبها.  
واما الذى قرّروه فى المتوسّطين فى السّعادة والشّقاوة ؛ فلا يخفى على من  
تدرّب فى هذه العلوم ان كون جرم سماوى<sup>١</sup> او عنصريّ<sup>٢</sup> موضوعاً لتصورات نفس  
لا يستتم<sup>١</sup> الا بان يكون لها به علاقة طبيعيّة او لبدنها معه علاقة وضعيّة ، فانّ -  
المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس او ينسب اليه فايّة نسبة حدثت بين الجواهر  
الرّوحانى والجرم الابداعى اوجبت اختصاصه به وانجذابه من عالمه اليه دون غيره  
من الاجرام ؛ بل الى<sup>١</sup> حيّزه دون ساير الاحياز من نوع ذلك الجرم و انى يتصور -  
العلاقة الطبيعيّة لجوهر نفسانى<sup>٣</sup> صورى<sup>٣</sup> مع جرم تامّ الصورة الكماليّة غير عنصريّ<sup>٤</sup>  
الذات ولا يمكن<sup>٢</sup> التصرف فيه لمتصرّف بالتصوير والتمثيل الا لصورته<sup>٢</sup> الابداعية  
الحاصلة له لا بالاستعداد ولكن بالفيض الاوّل<sup>١</sup> و ايّة مادّة جسمانية تصير آلة  
لتخيّل<sup>٤</sup> نفسانيّة فلا بدّ و ان يتحد بها ضارباً من الاتحاد ويستكمل بها نوعاً من -

٢- ولا يمكن ... دط

١- لا تستمر ... دط

٤- لتخيّل قوّة نفسانية دط

٣- الا صورته الابداعية ... دط



الاستكمال فيخرجها من حدّ قوّة الى حدّ فعل بالانفعالات والحركات المناسبة للتخيّلات والفلك لايتحرّك الا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركاته - النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّر نفساني\* ومعشوق عقليّ يتشبّه<sup>١</sup> فيها .

ولا يمكن ايضا ان يكون ذلك من قبيل المرايا التي لها نسب وضعيّة الى ما يتصرف فيها النفوس بالطبع كما يتحصّل<sup>٢</sup> صورة في المرآة التي لها نسبة وضعيّة الى عينك التي هي بالحقيقة مرآة نفسك التي يتصرّف فيها فليس الجرم الفلكي وما يجري مجراه بالقياس الى نفسك المدبّرة كاحدى هاتين المرآتين كيف والسماءات عندهم ليست مطيعة الا لمبادئها الاولى<sup>٣</sup> و هي ملائكة السماء المحرّكة لها بامر الله ولا قابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواسر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اخرى ليتصوّر بينها وبين الاجرام العاليّة علاقة وضعيّة بسببها يصير هي لها كالمرآة الخارجيّة ليشاهد ما فيها من الاشباح الخياليّة ثم على تجويز كونها مرآة كيف يكون المثل التي هي تخيلات الافلاك عين تخيلات هذه النفوس سيّما الاشقياء منهم المعذّبون بها كما اعترفوا ب : أن الصور المولمة هي<sup>٤</sup> التي قد حصلت من سيّئاتهم الرديّة وعقايدهم الباطلة .

والحاصل في الاجرام الفلكيّة لصفاء قوابلها وشرف مبادئها ليس الا صورة اقيّة مطابقة للواقع ، فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم ما قرّروه من كون جرم فلكي مما يتعذّب به الاشقياء ، وكما لم يجز ذلك في الجرم الفلكي فكذلك لا يجوز في جرم ابداعى غير منخرق منحصر نوعه في شخصه لانه على ما تصوّروه لا بدّ وان يكون له طبيعة خامسة متمتعة بالحركة المستقيمة كالافلاك ، فيكون حكمه حكمها

٢- : كما يتخيل صورة ..... دط - ل،م

١- يشبه به فيها ... دط

- في نسخة دط : كما اعترفوا بالصورة المولمة التي حصلت ....

سواء سمّي باسم الفلك اولا ؟

ولعلّ عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخانيّ متناه موضوعاً لتصرفاتها ١ الاّ دراكيّة الغير المتناهية اذ لا اقل من ان يكون فيه بازاء كلّ تعلق و تصوّر قويّة واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل في جرم واحد استعدادات غير متناهية مجتمعة وهذا معلوم الفساد .

فهذا ما ادّعت اليه افكار هؤلاء المشهورين بالحكماء وليس المخلص منه الاّ بالتشبّث باذيال الانبياء المؤيدين بالوحي والانباء انشاء الله .



## المشهد الرابع

في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وَاوعد  
عليه من القبر وَاَلْبَعث والجنة والنار وغير ذلك  
و فيه شواهد:

---

### الشاهد الأول

في إثبات النشأة الثانية . و فيه إشارات

الأول ، في تمهيد أصول أسلفناها

يبتنى عليها مائدةً عليه الآن وهي سبعة

الأصل الأول : ان تقوم كل شئ طبيعي بصورته ومبدء فصله الآخر لا باجناسه  
وفصوله العالية والمتوسطة ؛ ان كانت ، فاتمها بمنزلة التوازن .

وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية واتمها الحاجة الى المادة لاجل  
نصور وجوده عن التفرّد بذاته دون الافتقار الى حامل طبيعي فان مادة الشئ هي

---

١- في اكثر النسخ الموجودة عندى: دون الافتقار بمركب طبيعي . وفى بعض النسخ : الاول فى تمهيد اصول  
أسلفناها .... و هي سبعة : الاول . من دون لفظ الاصل

القوّة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونسبتها إلى الصّور نسبة النقص إلى التمام وإن المادّة و ما يجرى مجريها إنّما هي معتبرة في الشّيء المادّيّ على وجه الالبهام فإن أعضاء الشخص و بدنه ابدأ في التحوّل والذّوبان والسّيّلان بحرارته الغريزيّة المستولية عليها من نار الطبيعة ، والشخص «هو هو» نفساً و بدنّاً من اول العشر إلى انتهاء لانهفاظ هويّة بدنه بنفسه التي صورته التماميّة فهزيّة البدن من حيث هو بدن لهذه النفس ، بهذه النفس ، وإن تبدّل تركيبه وكذا هزيّة الأعضاء كهذه اليد وهذا الاصبع اذ كلّها منحفظة الهويّة تبعاً لهويّة النفس .

الاصل الثاني : ان تشخص كلّ شىء عبارة عن وجوده الخاصّ به مجرّداً كان او مادياً ، واما الاعراض فهي من لوازم الشخصية لا من مقوماتها ، ويجوز ان يتبدّل كمّيّاته وكيفياته و اوضاعه تبدّلاً من صنف إلى صنف ومن نوع إلى نوع والشخص «هو هو» بعينه .

الاصل الثالث : ان الشخص الواحد الجوهرىّ مما يجوز فيه الاستعداد الاتّصالى من حدّ نوعيّ إلى حدّ آخر وكلّما بلغ إلى درجة اعلى من الكون يكون هي اصل حقيقته ومادونها من الآثار واللّوازم بل الوجود كلّما كان اقوى كان اكثر حيطة بالمراتب و اوفر جمعيّة للدّرجات .

اولا ترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع الالحساس والارادة ، ويفعل الانسان افاعيلها كلّها مع التّطق ، والعقل يفعل الكلّ بالانشاء والبارى يفيض على الكلّ ما يشاء .

الاصل الرابع : ان الصّور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادّة

كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الأفلاك والكواكب من المبادئ الفعالة حيث وجدت منها على 'سبيل الأبداء' توجيها (توجيها. خ، ل) تصورات تلك المبادئ بلا شركة الهولوى 'بالاستعداد اذلا مادة قبل وجودها .

ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفوس 'بقوتها الخيالية من - الأشكال والأعظام والأجرام التي هي كالأفلاك بأعداد كثيرة من الجسميات فاتها ليست قائمة بالجزم الدماغي ولا في العالم المثل الكلّي كما بيناه بل في عالم النفس وصقع منها خارج عن جرميات هذا العالم الهولوى .

ولا شبهة في ان ما يتصورها النفس بقوتها المصورة ويشاهدها ببصرتها - الخيالية، لها وجود لا في هذا العالم و'الأ' لرأها كل سليم الحس بل في عالم غائب عن هذه الحواس الظاهرة لآتها مادية لا تدرك الأ ما يقارن المادة وانما ضعف وجودها وعدم ثباتها لنا مادما في هذا العالم وقل أثرها لا تشتغال النفس بما تورده الحواس عليها من آثار هذا العالم ولضعف الهمة حتى 'لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوة - العزيمة واجتماع الهمة و'انحصار القوى' في المتخيلة يكون تلك الصور حينئذ اقوى من هذه المحسوسات التي يدركها هيها ، ويكون تلك القوة عينا باصرة للنفس وقدرة فعالة فيصير القوة فعلا وينقلب العلم مشاهدة والخيال بصرا .

الاصل الخامس : انك قد علمت : ان القوة الخيالية والجزء الحيوانى من - الانسان جوهر مجرد عن هذا البدن الحسى والهيكل المحسوس ، فهي عند تلاشي هذا القلب المركب من العناصر و اضمحلال اعضائه وآلاته باقية غير دائرة ولا يتطرق اليها فساد ولا اختلال اصلا .

الاصل السادس : ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور الغائبة عن الحواس<sup>١</sup> بلامشاركة المواد<sup>٢</sup> وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها في نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول ، الحلول والاتصاف كما علمت : ان صور الموجودات حاصلة للبارى قائمة به من غير حلول و ان حصولها للفاعل اؤكد من حصولها للقابل ، فاذن للنفس في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكية والعنصرية والانواع - الجسمانية والاشخاص المجردة .

قال بعض اكابر العرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم<sup>٣</sup> في قوة خياله مالا وجود له<sup>٤</sup> الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج محل الهمة ، ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدّه حفظ ما خلقته فتمت<sup>٥</sup> طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى<sup>٦</sup> .

واقول : ان هذه القدرة التي يكون لاصحاب الكرامات في الدنيا يكون لعامة اهل الآخرة في العقبى<sup>٧</sup> الا ان السعداء لصفاء طويّتهم و حسن اخلاقهم يكون قترناؤهم في الآخرة الصّور الجنانية من الحور والقصور والحوض والشراب - الطهور .

واما الاشقياء فلخبث عقايدهم و ردائه اخلاقهم واعوجاج عاداتهم يكون جليستهم في القيامة الجحيم والزّقثوم والعقارب والحيّات اذ كما ان الاعمال مستتبعة

١- في نسخة ... دط : على ابداع الصور الغائبة عن الحواس فنقول : كل صورة تصدر . الخ.....

٢- في نسخة دط : «قال بعض العرفاء و كل انسان يخلق بالهمة في قوة خياله مالا وجود له الا فيها»

٣- والقاتل هو الشيخ الكامل المكمل «محبى الدين عربى» قدّه» فى الفص الاسحاقى من الفصوص «طبع قاهره» ، ١٣٦٥ هـ ق ص ٨٩، ٨٨ . والمبارة الصحيحة : «بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله مالا وجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمه .

للاعمال فى الآخرة بوجه .

وما يحصل فى المعاد من الصّور تأثيرها للعباد ايلاماً و اذاً اشدّ بكثير من هذه المحسوسات الموزية الملمذة هيها كيف وربّما يكون المحكوم به فى المنام اقوى<sup>١</sup> تأثيراً مما فى اليقظة فما ظنك فى الصّور الاخرى مع صفاء المحلّ وقوّة الفاعل وعدم الشّاغل و ذكاء المتدرك<sup>٢</sup> .

واعلم ان هذه النار التى تراها فى الدنيا ليس هذا الصفاء والاشراق واللمعان داخل في حقيقتها فان هذه كلها مسلوقة من نار الآخرة وانما ثبت لهذه لانها ليست نيراناً محضة بل فيها نار و نور و امّا النار المحضة فتماها اتها موزية قطاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقاً حقيقة<sup>٣</sup> والذي يياشر الا حراق والتفريق حقاً وحقيقة<sup>٤</sup> هي نار الهيئة<sup>٥</sup> مستوزة ولها ارتباط بهذا المحسوس وقس عليها ساير الصّور المولمة والملمذة

الاصل السابع : ان المادة التى اثبتوها لاجل وجود الحوادث والحركات وتجدد الصور والطابع الجسمانيات ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد و اصلها ومنبعها - الامكان الذاتى<sup>٦</sup> ومنشأ الامكان ذاتياً كان او استعدادياً هو نقص الوجود او فقره فمادام للشئ<sup>٧</sup> نقص فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص والفعليّة بعد القوة: فكما ان سلسلة العقول عند الرواقيين منقسمة الى طائفتين ؛ طائفة<sup>٨</sup> منهم لا يلتفتون الى ماسوى الله ولا تقع نظرهم الى انفسهم فضلاً عما تحتهم فلا يصدر عنهم الا جرام و طائفة<sup>٩</sup> اخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم الا جرام والنفوس لاجل التفاتهم الى

١- اعلم ان هذا الاصل من الاصول الثامنة التى يتوقف عليه اثبات حشر الابدان و اتصالها بالارواح .

٢- منبغ المادة ليس الا نقص الوجود و تنزلها عن العالم المثالى و تحقيقها فى هذا العالم واذا امكن تنزل الوجود عن الحق بحيث وقع فى مرتبة القوة المحضة يجب صدورها والهيولى<sup>٣</sup> فى مقام الصدور عن الحق لاحتياج الى مادة سابقة ولذا قيل انه ابدعى و بهذا يثبت وجود الهيولى<sup>٤</sup> وجوداً جوهرياً .

ذواتهم الـمكانيّة ، فكذلك سلسلة النفوس على 'ضربين منها مايتعلّق بالـأبدان - المستحيلّة الكايّة وينفعل عن هيئاتها الماديّة لكونها بالقوّة بعدّ ومنها مالا يتعلّق بهذه الـأبدان المستحيلّة بل الـأبدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادّة و اتّما شأنها الصّدور التّدبيرى على جهة الفاعليّة واللّزوم مع حيثيّة امكان وقصور عن درجة الكمال العقلى و الـألّ لما يصحبها تجسّم " وتكدّر " فهذا القسم من النفوس تجرّدت عن الحسّ دون الخيال ولو تجردت عنهما لكانت من المقرّيين .

### الاشراق الثانى

فى تفريع ما اصلّناه

فاذا تمهّدت هذه الـأصول انكشف : ان المّعاد فى يوم المّعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً وانّ تبدّل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح فى بقاء شخصيّة البدن فان تشخص كلّ بدن اتّما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما» وان تبدلت خصوصيات المادّة حتى ائتك اذا رأيت انساناً فى وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة وقد تبدّلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها امكّنك ان تحكم عليه باثّه ذاك - الانسان فلا عبرة بتبدّل المادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورة التّفنّسية ، بل الحال كذلك فى تشخص كلّ عضو منه ولو كان اصبعاً واحداً ، فان له اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيّناً من الـأجسام و اسم - الـأصبع واقع عليه بذلك الـاعتبار لا بهذه فتعيّنه بالـأعتبار الـأوّل باق مادامت - النفس تنصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و متقلّبّه كيف تشاء وتعيّنه بالـأعتبار الثانى زايل لاجل الـاستحالات الواقعة فيه .

فبعد حشر النفوس و تعلّقها باجساد اخرى غير هذه الـأجساد ؛ ليس لـأحد ان



يقول : ان هذا البدن المحشور غير البدن الذى مات .

وليس له ان يقول : ان هذا بعينه ذاك ، فان هذا من الذهب وذاك من النحاس ؛ بل له ايضا ان يقول : ان هذا ذاك بعينه فان ذلك النحاس صار بالاكسير فى كورة جهنم هذا ؛ فجوهريّة هذا العبد واحدة فى الدنيا والاخرة و روحه باق مع تبدل الصور عليه من غير تناسخ وكل ما ينشأ من العمل الذى كان يعمل فى الدنيا من خير او شر يعطى لقلبه جزاء ذلك فى الاخرة «ان» فى هذا لبلاغا لقوم عابدين .

فحاصل البرهان على حشر الابدان : ان النفوس الانسانية باقية بعد موت البدن الطبيعى كما مرّ وليس للمتوسّطين والناقصين درجة الارتقاء الى عالم - المفارقات ولا التعلق بابدان عنصريّة بالتناسخ ولا بالاجرام الفلكيّة على اى من - الوجهين اللذين ابطلناهما ولا التعطل المحض فلامحالة لها وجود لا فى هذا العالم ولا فى عالم التجرد المحض فهى موجودة فى عالم متوسط بين التجسّم المادى والتجرد العقلى .

### الاشراق الثالث

فى وجوه الفرق بين الدنيا والاخرة

فى نحو الوجود الجسمانى

الاول : ان القوة ههنا لاجل الفعل فيتقدّم عليه بوجه ، والفعل هناك متقدّم على القوة ولاجلها .

الثانى : ان الفعل اشرف من القوة فى هذا العالم والقوة فى الاخرة اشرف من الفعل لانه هذا العالم دار الاءتكاس .

الثالث: انّ اجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على ' سبيل الاستعداد و نفوس -  
 الآخرة فاعلة " لا أجسادها على ' سبيل الاستيجاب والاستلزام .  
 فهينا يرتقى الأبدان بحسب تزايد استعداداتها الى ' حدود النفوس وفي الآخرة  
 ينزل الأمر الى النفوس فينسج منها الأبدان .  
 الرابع : ان اعداد الأبدان كاعداد النفوس غير متناهية هناك اذ ليس بممتنع  
 وجود غير المتناهي فيه لعدم التضايق والتزاحم و نفى المواد والتداخل والمباينة  
 والمسامطة .

ولكلّ انسان عالم تامّ في نفسه لا ينتظم مع غيره في دار واحدة ولكلّ احد من  
 اهل السعادة ما يريد من يرغب في صحبته لحظة عين او فلتة خاطر .  
 وهذا اقلّ مراتب الجنان فالعوالم هناك بلانهاية كل منها « كعرض السماوات  
 والارض » بلا مزاحمة شريك و سهم .

### تنبيه

ومما ينبّه على ' هذا : ان هذا العالم الدنيويّ بجملة ما فيه اذا اخذ دفعة  
 ليس في مكان وجهة من الجهات ولا في زمان، ولم يصدر من الباري<sup>٢</sup> لاجل استعداد  
 مادة و صلوح قابل بل بمجرّد جهة الفيض الفاعلي فهو اذا اخذ بهذا الوجه امر  
 تسلب عنه: «متى» و «الوضع» و «الائين» والكيفيات المحسوسة ، فهكذا يجب  
 ان يتصور حال كلّ عالم من العوالم الاخرى لواحد من اهل السعادة فكلّ عالم  
 عالم والله سبحانه رب العالمين .

١- سورة ٢ ، آية ١٢٧

٢- في اكثر النسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة....

## الاشراق الرابع

في الإشارة إلى 'مذاهب الناس في المعاد' .

ان من الاوهام العامية : اعتقاد جماعة من الملاحدة والدّهزيّة و طائفة من -  
الطبيعيّين والاطباء ممّن لا اعتداد بهم في الفلسفة ولا اعتماد عليهم في العقليّات  
ولا نصيب لهم من الشريعة ؛ كذهّبوا الى 'نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والاجساد  
زعمًا منهم : انّ الانسان اذا مات فات و ليس له بمعاد كساير الحيوان والنبات و  
هؤلاء ارذل الناس رأياً و ادونهم منزلةً .

والمقول من جالينوس هو التوقف في امر المعاد لتردّده في امر النفس هل هي  
صورة المزاج فينفي ام صورة مجردة فيبقى ' .

ثم من المتشبّثين منهم باذيال العلماء من ضمّ الى 'انكاره له: ان المعدوم لا يعاد  
فيمتنع حشر الموتى ، والمتكلّمون منعوا هذا تارة بتجويز إعادة المعدوم و اخرى  
بمنع فناء الانسان بالحقيقة لآن حقيقة الانسانيّة باجزائه الاصلية ، و هي باقية  
اما متجزّية او غير متجزّية .

ثم حملوا الايات والنصوص الواردة في اثبات الحشر على 'ان المراد جمع -  
المترقات من اجزاء الانسان التي هي حقيقته فهؤلاء التزموا احد امرين مستبعدين  
عن العقل والنقل والشكوت خير من الكلام ممّن لا يعلم .

واتفق المحقّقون من الفلاسفة والمحقّقون<sup>١</sup> من اهل الشريعة بثبوت المعاد و  
وقع الاختلاف في كيفيّته ، فذهب جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء الى 'انّه جسمانيّ  
فقط بناءً على 'ان الروح جرم لطيف سار في البدن .

١- والمحقّقون من اهل الشريعة ... دط

وجمهور الفلاسفة على أنه روحاني فقط .

و ذهب كثير من الحكماء المتألهين ومشايخ العرفاء في هذه الملة الى القول بالمعادين جميعاً .

امّا بيانه بالدليل العقلي فلم اَرَ في كلام احد الى الآن وقد مرّ البرهان - العرشى على ' ان المعاد في المتعاد هو بعينه هذا الشخص الانساني روحاً وجسداً بحيث لو يراه احد " عند المحشر يقول : هذا فلان الذي كان في الدنيا .

ومن انكر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً و شرعاً و لزومه انكار كثير من الخصوص .

#### الاشراق الخامس

في دفع شبهة الجاحدين للمعاد الجسماني .

الاول منها : انه يلزم اعادة المعدوم كما مرّ .

والثاني : انه يلزم مفسدة التناسخ .

والثالث : ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ، والغرض ان كان عايداً اليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه وان كان عايداً الى العبد فهو ان كان ايلامه فهو غير لائق بالحكيم العاقل وان كان ايصال لذّة اليه فاللذات سيّما الحسيات انما هي دفع - الآلام كما بيّنه العلماء والاطباء في كتبهم فيلزم ان يولمه اوّلاً حتى يوصل اليه لذة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ والجواب عن الاول باثباته : ليس فيما قرّره في المعاد اعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجدّد احوال لأمّ باق .

وعن الثاني ب : أن البدن الاخرى موجود في القيامة بتبعيّة النفس لا اثماً

مادة مستعدة يفيض عليها صورتها وقد مرَّ الفرق بين الوجهين ولا تناسخِ الا في -  
الوجه الاخير .

وعن الثالث : بما علمت في مباحث الغايات من : الفرق بين معانى الغرض والغاية  
والضرورى ، وان لكل حركة طبيعى غرضاً و غايةً طبيعىة ولكل عمل جزاءً و  
لازماً «ولكل امرء ما نوى!» و آله الاخرة والدنيا واحد ليس فعله الخاص الا -  
الغاية والرَّحمة وايصال كل حق الى مستحقته وانما المثوبات والعقوبات لوازم  
و ثمرات و نتائج و تبعات للعبد من جهة حسنات او اقتراف سيئات ساقها اليه القدر  
تبعاً للقضاء الالهى .

الرابع : انه اذا صار انسان معين غداءً بتمامه لافسان آخر ، فالمحشور لا يكون  
الا احدهما ، ثم ان الاكل اذا كان كافراً والمأكل مؤمناً يلزم امّا تعذيب المطيع  
و تنعيم العاصى او كون الاكل كافراً معذباً والمأكل مؤمناً متنعماً مع كونهما جسماً  
واحداً .

والجواب بتذكر ما اسلفناه فى غاية الوضوح ، وللمتكلِّمين كلمات عجيبة فى  
هذا المقام و حرام على كل عاقل الاشتغال بها عن الاكتفاء بصورة الشريعة والعمل  
بظواهر الاحكام .

الخامس : ان جرم الارض مقدار معدود مَسْوُوح بالفراسخ والاميال وعدد -  
النفوس غير متناهية فلا يفى بحصول الابدان الغير المتناهية معاً .

والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهولى قوة قابلة لامقدار لها فى ذاته يمكن لها  
قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متعاقبة و زمان الاخرة ليس من جنس  
ازمنة الدنيا «فان يوماً منها كخمسين ألف سنة من ايام الدنيا» وان هذه -

الأرض غير محشورة على هذه الصفة وإنما المحشورة منها صورة أخرى يسع الكل من الخلائق الأولين والآخرين فأتل قوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار » وقوله : « قتل الأنولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم » .

السادس : ان المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار موجودتان بالفعل واهل الحجاب لغفلتهم عن الأصول المذكورة و لسيانهم امر الآخرة و احوال النفس متعجبون من ذلك باتهما اذا كانتا موجودتين فآين مكانهما من العالم و فى اى جهة يكونان اهما فوق محدّد الجهات فيلزم ان يحصل فى اللا مكان مكان وفى اللا جهة جهة او فى داخل طبقات هذه الاجرام فيلزم التداخل المستحيل او فيما بين سماء و سماء فمع استحالته ينافى قوله تعالى : «جنة عرضها السموات والأرض» والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها» كآثر المتكلمين يجيئون عن ذلك تارة بتجوير الخلا وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاح السماوات بقدر ما يسمعها وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا لا ندرى الله ورسوله اعلم.

#### الاشراق السادس

فى ابطال ما ذكره فى دفع لزوم التناسخ  
عند الاعادة

قال بعض الاعلام فى رسالة لفقها فى تحقيق المعاد : ان للنفس الناطقة ضربين من التعلق<sup>٦</sup> فى هذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح الحيوانى .  
و ثانيهما ثانوى بالاعضاء الكثيفة فاذا انخرط مزاج الروح و كاد ان يخرج عن

١- س ١٤ ، ٤٩

٢- س ٢ ، ١٣٧

٣- س ٥٦ ، ٤٩

٤- س ٢ ، ١٨٥

٥- وهو غياث اعظم الحكماء ابن مولى صدر الدين الشيرازى الدشتكى . ٦- بهذا البدن . دط - ٤٧٠

صلاحية التعلق الثانوى من جهة النفس بالأعضاء وهذا يتعين الأجزاء تعيشاً «ما»  
ثم عند المحشر اذا جمعت و تمت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخارى مرة  
أخرى عاد تعلق الروح كالمرّة الأولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس  
أخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هى النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى<sup>١</sup>.

وهذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشاؤه خصوصية المزاج  
والاستعداد وحركة الطبيعة فى استكمال بعد استكمال الى أن يبلغ درجة النفس  
فى الكمال وليس تعلقها به كتعلق الانسان بخراطة عاش فيها «أيتاماً» كانت معمورة  
فهجرت منها مدّة ثم اتفق له الرجوع اليها فصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابدأ مقصور -  
النظر اليها عن العمرانات ، و مثل هذه الهوسات والجزافات لا يكون فى الامور -  
الطبيعية ومن ذاق<sup>٢</sup> مشرب الحكى يعلم يقينا ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون  
اقرب الأجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصاً باعتدال مزاج متوسط بين -  
الأضداد لجرم قريب الشبه بالسبع الشداد .

ومعنى قولهم : لها تعلق ثانوى بالأعضاء : أن تعلقها بها بالعرض لا أجل  
كونها كالقشر الصّائين للروح البخارى الذى هو كزجاجة فى مشكوة البدن زيتها  
يضىء مصباح النفس او كشبكة لحمام الروح الالهى والطاير القدسى فى ارض خربة  
فاذا انكسرت الزجاجة و فنى الزيت فانتى يقع ضوء المصباح فى المشكوة واذا تمزقت  
الشبكة واستحالت تراباً و هواءً وطار طايرها القدسى فانتى تعلق بقى له باجزائها  
المتفرقة فى اقطار من الممكنة .

١- فى بعض النسخ: وبهذا يتعين الأجزاء

٢- ومن ذاق من مشرب الحكى... كذا فى بعض النسخ وفى بعض النسخ قبل عبارة: ومن ذاق. «ومثل هذه الهوسات والخرافات» عوض «الجزافات»

### ذكر "تنبيهي"

ان الشيخ الغزالي صرّح فى مواضع من كتبه بان المعاد الجسمانى هو ان يتعلّق المفارق عن بدن يبدن آخر واستنكر عود اجزاء البدن الاول .

قال : ان زيد الشيخ هو بعينه الذى كان شاباً ، وهو بعينه الذى كان طفلاً و جنيناً و صغيراً فى بطن الامّ مع عدم بقاء الاجزاء فى الحشر ايضاً كذلك والملتزمون<sup>١</sup> عود الاجزاء مقلّدون بلا دراية .

اقول: هذا كلام فى غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر . وقد علمت ان الحق فى المعاد عود البدن بعينه وشخصه كما يدُلُّ عليه الشرع الصحيح من غير تأويل ويحكم عليه العقل الصريح من غير تعطيل .

ثمّ قال : وهذا ليس بتناسخ ؛ فان المعاد هو الشخص الاول و«المتناسخ به» شخص آخر فالفرق بينهما انه الروح اذا صار مرةً اخرى متعلّقاً ببدن آخر فان حصل من هذا التعلّق الشخص الاول كان حشراً واقعاً لا تناسخاً .

اقول : تقريره للمعاد الجسمانى بـ : أنّه عود للشخص مع عدم عود لبدن و تصريحه بـ : أنّ الشخص انما هو مجموع الروح والبدن مشكل .

واشكّل منه ما قرّره فى الفرق بين الحشر والتناسخ بان الشخص فى الثانى غير الاول وفى الاول عينه اذ فى الفرق بينهما بهذا الوجه نظر .

وقال فى موضع آخر : ان الروح يعاد الى بدن آخر غير الاول ولا يشارك له فى شىء من الاجزاء .

١- والملتزمون بعود الاجزاء .... لـم ، آءش



ثم قال : فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلّمنا ولا مشاحة في الأسماء والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره .  
 وأقول : هذا الكلام مما تلقّاه جماعة بالقبول و لعلّه و من تبعه زعما ، انّه المحذور هي هنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب بان الشرع جوّز هذا النحو من التناسخ ومنع غيره بل الاشكال هي هنا لزوم المحذور اللازم للتناسخ كما ذكره في بيان استحالة من استجاب كون بدن واحد ذاتين وكون شخص واحد ذا ذاتين وهذا بعينه وارد كلّما تعلّقت نفس ببدن آخر سواء كان المجموع عين الشخص الاول او غيره و سواء سمّي هذا في الشرع تناسخا او حشرا .

#### الاشراق السابع

في الامر الباقي من اجزاء  
 (بدن. خ، ل) الانسان مع نفسه

اعلم ان الروح اذا فارق البدن العنصري يبقى معه امر "ضعيف الوجود من هذا -  
 البدن قد عبّر عنه في الحديث بعجب الذّنْب .  
 وقد اختلفوا في معناه قيل : هو العقل الهولاني . وقيل : بل الهولي ' الاولى ' .  
 وقيل : الاجزاء الاصلية و قال ابو حامد الغزالي : اتّما هو النفس و عليها منشأ النشأة  
 الآخرة ١ .

وقال ابو يزيد الوراقى : هو جوهر " فرد يبقى " من هذه النشأة لا يتغيّر ينشأ  
 عليه النشأة الثانية . وعند الشيخ العربي هي اعيان الجواهر الثابتة .  
 ولكلّ وجه لكن البرهان منّا دلّ على ' بقاء القوّة الخيالية التي هي آخر هذه

١- و عليها ينشأ النشأة الآخرة - د، ط

### النشأة الأولى<sup>١</sup> و أول النشأة الثانية<sup>٢</sup> .

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المتخيَّلة المدركة للصُّورَ الجسمانيَّة فلها ان يدرك اموراً جسمانية ويتخيل ذاتها بصورتها الجسمانيَّة التي كانت يحسُّ بها في وقت الحياة كما في المنام كانت يتصوَّرُ بدنُها الشخصي و يحسُّ به مع تعطل هذه الحواس و ركودها ، فان للنفس في ذاتها سمعاً و بصرّاً و ذوقاً و شمّاً و لمسا يدرك بها المحسوسات الغائبة عن هذا العالم ادراكاً جزئياً و يتصرَّف فيها و هي اصل هذه الحواس الدنياويَّة و مبادئها الا ان هذه في مواضع مختلفة لانهما هيولانيَّة يحملها هذا البدن و هي في موضع واحد لانه النفس حاملها و حامل ما يتصوَّرها فاذا مات الانسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصة بها و معها القوة المتصوِّرة فيتصوَّرُ ذاته مفارقة عن الدنيا و يتوهَّم نفسه عين الانسان المقبور الذي مات على صورته و يجد بدنه مقبوراً مثدرك<sup>٢</sup> الا لام الواصلة اليه على سبيل العقوبات الحسيَّة على ما وردت به الشرائع ، فهذا عذاب القبر .

وان كانت سعيدة يتصوَّرُ ذاتها على صورة ملائمة و يصادف الامور الموعودة ، فهذا ثواب القبر كما قال «صلى الله عليه وآله» : «القبرُ روضة» من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران .

ايّاك وان تعتقد هذه الامور التي يراها الانسان بعد موته من احوال القبر و احوال البعث اموراً موهومة لا وجود لها في الاعيان كما زعمه بعض السلاميين .  
المتشَبِّهين بأذيال الحكماء الغير الممعنين في اسرار الوحي والشرعة .

فان من يعتقد ذلك فهو كافر في الشرعة و ضال في الحكمة بل امور القيامة اقوى في الوجود واشدَّ تحصيلًا في التجوهر من هذه الحسيات فان هذه الصور يوجد

١- يدرك الا لام الواصلة .... دط ٢- في اكثر النسخ المخطوطة : آخر هذه النشأة و اول النشأة الثانية

في الهيولى<sup>١</sup> التي اخس الموضوعات .

والصور الاخرية اما مجردة او قائمة في موضوع النفس ولا نسبة بين -  
الموضوعين في الشرف والحسة فلا نسبة بين الصورتين في القوة والضعف على ان  
كليهما مدركان للنفس احدهما بواسطة الآلات الجسمانية والاخرى<sup>٢</sup> بذواتها  
فعلى ما حقق الامر صح ان يقال ان الدنيا والاخرة حالتان للنفس وان يقال : انه  
النشأة الثانية عبارة عن خروج النفس الانسانية عن غبار هذه الهيئات البدنية كما يخرج  
الجنين من بطن امه .

وقد وقعت الإشارة سابقا الى ان سبب الموت الطبيعي فعلية النفس و تجوهرها  
وتلقبها الى عالمها و اهلها و رجوعها الى الله او تمتعة مسرورة او معذبة  
منكوسة الرأس .

### الاشراق الثامن

في ان الحكمة يقتضى بحث الانسان  
بجميع قواه و جوارحه

ان كل قوة من قوى العقل<sup>١</sup> العملى للانسان يسرى من نفسه الى البدن فان النفس  
بمنزلة طير سماوى<sup>٢</sup> له اجنحة ورياش فالجناحان هما القوتان العلمية والعملية والرياش  
لكل<sup>٣</sup> من الجناحين هي القوى والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه -  
الطير فاذا احان وقت الطيران يطير بجناحه الى السماء ويحمل معه كل ريشة من ريشه  
فهذا<sup>٤</sup> مثال النفس والغرض ان لكل قوة من قوى النفس كمال يخصها ولذة و الم

١- على ان كليتهما مدركتان ... احديهما بواسطة ..... دط - ل،م

٢- ان كل قوة من قوى الانسان بما هو انسان يسرى من نفسه الى البدن ..... دط

٣- فهذا هو مثال النفس ..... دط ... و اذا احان وقت ... يطير بجناحيه .... ل،م - آ،ق

يناسبها كما مرّ<sup>٢</sup> و بحسب كلّ ما كسبته يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرّره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعيّة لجميع المبادئ والقوى<sup>١</sup> عالية كانت او سافلة .

«فَلِكُلِّ وَجْهَةٌ<sup>٣</sup> هُوَ مَوْجِبُهَا» ومن تحقّق<sup>٤</sup> بهذا تيقّن بلزوم عود الكلّ ولم يشته عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد و لزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة لا ممتناع وجود ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وقد مرّ بيان ان لا ساكن في الكون ، وان الكلّ متوجّه نحو الغاية المطلوبة ، الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه و يقصده فلا انسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات بحسبها كما قال سبحانه في حشر افراد الانسان : «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ الى الرحمن وفداً ، و نَسُوقُ الْمَجْرِمِينَ الى جهنّم<sup>٥</sup> ورداً» وفي الشياطين «فَوَرَبُّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ<sup>٦</sup> وَالشَّيَاطِينَ» وفي الحيوان قوله : «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ<sup>٧</sup> وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ<sup>٨</sup> كُلٌّ<sup>٩</sup> لَهٗ<sup>١٠</sup> أَوَّابٌ» وقوله : «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ<sup>١١</sup> وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ<sup>١٢</sup> إِلَّا أَمَّ<sup>١٣</sup>كُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ<sup>١٤</sup> إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» .

وفي النبات «وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت و ربّت و انبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث<sup>١٥</sup> من في القبور» وفي حق الجميع «و يَوْمَ نَسِیرُ الْجِبَالِ<sup>١٦</sup> وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً<sup>١٧</sup> وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نَعَادِرْهُمْ مِنْهُمْ أَحَدًا وَعَرَضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا» وقوله : «إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ<sup>١٨</sup> وَمَنْ عَلَيْهَا وَالْيَايِرُ جَعُونَ<sup>١٩</sup>»

٢- سر ٢، ی ١٤٢

٤- ومن تحقّق هذا ... دط

٦- سر ١٩، ی ٦٩

٨- سر ٣٨، ی ١٨

١٠- سر ٢٢، ی ٥، ٦، ٧....

١٢- سر ١٩، ی ٤١

٥- سر ١٩، ی ٨٩، ٨٨

٧- سر ٨١، ی ٥

٩- سر ٦، ی ٣٨

١١- سر ١٨، ی ٤٤، ٥٦

وقوله : «وَكُلُّ آتِيَةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ١٢ فَرْدًا» وقوله : كما بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ ١٤ نَعِيدُهُ»  
 وقوله : «إِذَا كُنَّا عِظَامًا ١٥ وَرُفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ، قَتْلُ كُونُوا  
 حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ» .

### الاشراق التاسع

فِي سَبَبِ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِي كَيْفِيَّةِ الْمَعَادِ .

واعلم انَّ اختلاف اصحاب الملل والديانات في هذا الامر وكيفيته اتما هو لاجل  
 غموض هذه المسئلة العويصة ودقتها وكثير من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في  
 طبقة احكموا علم المبادئ وتباعدت اذهانهم في كيفية المعاد حتى رضيت أنفسهم  
 بالتقليد في هذه المسئلة المهمة لغموضها حتى ان الكتب السماوية المحكمة متشابهة  
 آياتها في بيان هذا المعنى ، مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق .  
 ففي التوراة «انَّ اهل الجنة يَمَكُثُونَ فِي النِّعَمِ عَشْرَ أَلْفِ سَنَةٍ ثُمَّ يَصِيرُونَ  
 مَلَائِكَةً وَان اهل النار يَمَكُثُونَ فِي الْجَحِيمِ كَذَا أَوْ زَيْدٌ مِنْهَا ثُمَّ يَصِيرُونَ شَيْاطِينًا» .  
 وفي الانجيل : «ان الناس يَحْشَرُونَ مَلَائِكَةً لَا يَطْعَمُونَ وَلَا يَشْرَبُونَ وَلَا يَنَامُونَ  
 وَلَا يَتَوَلَّدُونَ» .

وفي بعض آيات القرآن : انَّ الناس يحشرون على 'صفة التجرد والفردانية'  
 كقوله : «كُلُّ آتِيَةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» وقوله : «كَمَا بَدَأَكُمْ أُولَئِكَ تَعُودُونَ ١٧»  
 وفي بعضها على 'صفة التجسّم' كقوله : «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى ١٨ وُجُوهِهِمْ» .

١٤- س ٢١ ، ي ١٤٠

١٢- س ١٩ ، ي ٩٣

١٥- س ١٧ ، ي ٥٢ ، ٥٣

١٧- س ٧١ ، ي ٢٨

١٦- س ١٩ ، ي ٩٣

١٨- س ٤٠ ، ي ٧٣ - س ٥٤ ، ي ٤٨ .

وكذلك سؤال ابراهيم الخليل عن الله تعالى<sup>١</sup> : «ربّ ارني كيف يحيى الموتى» واستشكال عزيز : «انى يحيى هذه<sup>٢</sup> الله بعد موتها» و حكاية اصحاب الكهف تبيناً لهذا الامر كما قال تعالى : «وكذلك اعثرنا<sup>٣</sup> عليهم ليعلموا ان وعد الله حق». فبعض هذه النصوص يدلّ على ان المعاد للأبدان و بعضها يدلّ على اتّاه للأرواح والتحقيق ان الأبدان الأخرىة مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان فان بدن الآخرة كظلّ لازم للروح او كعكس يرى في مرئآت كما ان الروح في هذا البدن كضوء واقع على جدار ، او كصور منقوشة في قرطاس ،

وقد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماوية واردة في الأحاديث النبوية «على الصادع بها و آله الصلوة والتحية» كما هو المشهور بين اهل الحديث والرواية وفي كلام اساطين الحكمة وعظماء الفلسفة الذين اقتبسوا انوار علومهم بالرجوع الى حامل الوحي والكتاب دون متأخريهم المقنعين على طريقة البحث والتكرار غير المقتفين آثار الأنبياء في كشف الأناوار مثل ما ذكرناه .

قال سقراط معلم افلاطن الألهى<sup>٤</sup> «واما الذين ارتكبوا الكبائر فائهم يلقون في طراطوس<sup>٥</sup> [طرطارس] ولا يخرجون منه ابداً .

واما الذين ندموا على اذنوبهم مدة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة فائهم يلقون في طراطوس سنة كاملة يتعدّون ثم يلقىهم الموج الى موضع ينادون منه : خصومهم يستلونهم الأخصار على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا عنهم والا اعيدوا الى طراطوس ولم يزل ذلك دأبهم الى ان يرضى خصومهم عنهم .

١- سورة ابراهيم .  
 ٢- قوله : طراطوس . والظاهر انه طراطرس (Tartaros) شئ شبه الدوزخ (Hades) دردور : الماء الذى تدور وتخاف فيه  
 ٣- فى المأخذ الموجودة فى الكتب الحديثة : طراطرس  
 ٤- س ٢ ي ٢٦  
 ٥- س ٣ ي ١٨ ، ي ٢٠

والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس ويسكنون الأرض النقيّة » .

قال المترجم : « طراطوس شقّ كبير و أهوية تسيل اليها الاّ نهار على أنّه يصفه بما يدلّ على التهاب النيران و كأنّه يعنى به البحر او قاموساً فيه مُردودور<sup>١</sup> .  
وقال استاذ الفلاسفة فى كتاب<sup>٢</sup> اثولوجيا : « ان النفس<sup>٢</sup> اذا سَلَكَت من السفل علواً ولم يبلغ الى العالم الأعلى<sup>١</sup> بلوغاً تاماً وقفت بين العالمين وكانت بين الأشياء - العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحسّ غير أنّها اذا ارادت ان يسلك علواً سلك باهون سعى ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت فى العالم السفلى<sup>٢</sup> ثمّ ارادت الصعود الى العالم العقلى فان ذلك مما يشتدّ عليها .

## الشاهد الثاني

فى احوال الآخرة بوجه تفصيلي

وفيه اشراقات

الاول : فى حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : ان الموت حقّ لآئته امر طبيعى منشأه اعراض النفس عن عالم الحواس و اقبالها على الله و ملكوته وليس هو امراً يعدمك بل يُفرّق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة ، لآئن القواطع قائمة على<sup>١</sup> ان محل الحكمة لا يعدم

١- درود : الماء الذى يدور و يخاف فيه الفرق...

٢- اثولوجيا .

كما في الحديث النبوي «خُلِقْتُمْ للبقاء لا للفناء» وفي الحديث أيضاً : «الأرض لا تأكل محلّ الأيمان» و في الكتاب «أحياء عند ربّهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله

### الاشراق الثاني

في ماهيّة القبر و عذابه و ثوابه

واعلم ان للإنسان الكامل في أيام كونه الدنيوي اربع حيات : النباتية والحيوانية والنطقية والقدسيّة ثنتاها<sup>٢</sup> دنياويتان و ثنتاها<sup>\*</sup> اخرويتان .

مثال ذلك ، الكلام فان له حياة امتدادية تنسيّة هي بمنزلة الطبعيّة النباتية و حياة صوتيّة لفظيّة هي بمنزلة الحيوانية و حياة معنويّة هي بمنزلة الانسانية و حياة حكميّة هي بمنزلة الروح الالهي .

فاذا خرج الكلام من جوف المتكلّم و دنا به دخل الى باطن السامع و اخره فورد اولاً في منزلة صدره ثم الى قلبه فاذا ارتحل من عالم التكلم والحركة الى عالم السمع والادراك انقطعت عنه الحيوتان الاوليّان لا تتركه انقطع النفس وعدم الصون فلا يخلو حاله بعد ذلك عن احد الامرين لا تتركه اما في روضة من رياض الجنة وذلك اذا وقع في صدر منشراح بانوار معرفة الله و الهامات ملائكة فيكون قرين ملائكة الله و عباده الصالحين الزائرين لهذا القبر واما في حفرة من حفر النيران و ذلك اذا وقع في صدر ضيق حرّاج مشحون بالشّرور والافات موطن للشياطين والظلمات ومورد للعة الله و مقتبه مخلّداً في العذاب .

فان من البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والاّنباء والاّولياء لغاية صفائه فهو كروضة الجنان .

٢- الثنتان دنياويتان و الثنتان اخرويتان ... دنا



ومن البواطن ما يقع فيه كل يوم ألف كسوس و كذب و فحش و خصومة و مجادلة مع الناس فهو منبع المقت والغصّة والعذاب الاليم فهو بعينه من الضيق والظلمة والوحشة كحفرة من حفر النيران لقوله تعالى : « من شرّح بالكفر صدراً فعليه غضب من الله ولهم عذاب اليم » .

فكذلك الانسان اذا مات وارتحل عن هذا العالم فقد بقيت له حيوتان اخرويتان ان كان من اهلها وانقطعت عنه حيواته النباتية والحيوانية وانما قلنا : انقطعت . موضع : انعدمت . لان التحقيق ان ما وجد من الاشياء فلا يمكن انعدامه بالحقيقة والا فيلزم ان يكون قد خرج وزال عن علم الله سبحانه و قد قال : « و ما يعزب<sup>٢</sup> عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء » ومعلوم ان للجسد وجوداً كما للنفس؛ وللقالب تكوّنًا كما للقلب .

فاعلم ان لكل منها قبراً حقيقياً فقبر الحياة الجسدانية النباتية والحيوانية هو مقدار تكوّنهما التدريجي و مدة تقلّبها الاستكمالي في دار الدنيا و هي مقبرة ما في علم الله من صور الالكوان الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً في علمه تعالى ورودها في مقابر هذه الدنيا . و بعد صدورها عنها .

فاشير الى هذه القبليّة في قوله صلّى الله عليه وآله : « خلّق الارواح قبل الاجسام (الاجساد. خ،ل) بالنفى عام » و الى هذه البعدية بقوله تعالى : « و انى الله ترجع الامور<sup>٣</sup> » و اليهما جميعاً بقوله تعالى : « كما بدّ لكم تعودون<sup>٤</sup> » .

واما قبر النفس والروح فالى ماوى النفوس و مرجع الارواح كل يرجع الى اصله : « اتّا الله و اتّا اليه راجعون<sup>٥</sup> » .

٢- س ١٠، ي ٦٢ و س ٣٤، ي ٣

١- س ١٦، ي ١٠٨

٥- س ٢، ي ١٥١

٤- س ٢٨، ي ١٥١

٢- س ٨، ي ٢٦

فالله سبحانه ابداع بقدرته الكاملة دايرة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوى -  
القلوب والارواح و انشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش وجعلها مسكن الطبايع والاجساد  
ثم امر بمقتضى قضائه الا زلى و صوره الا سرافىلى لتلك الارواح والقلوب العرشية  
ان تعلقت بالقوالب والابدان الفرشية ثم امر بقدر الحتمى ان تقبل قابلية هذه القوالب  
والاجساد واستعدادهما شطراً من الا زمنة هذه القلوب والارواح كما شاء الله فاذا  
بلغ كتاب اجل الله الذى هوآت و قرب الوعد للممات والملاقاة للحياة رجعت  
الارواح قائلين «انا لله وانا اليه راجعون» وعادت الاشباح الى الشراب الرميم «منها  
خلقناكم<sup>٢</sup> وفيها نعيدكم» .

واما الارواح الكدرة الظلماتية المنكوسة والنفوس الشقية التى «كفرت  
بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع<sup>٣</sup> والخوف» فقصدت مع ائقالتها واوزارها من حضيض  
العرش الى جهة الفرش باجنحة مقصوفة و قلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بجبال  
التعلقات و ارجل مقيدة بقيود الشهوات «وكلمة خبيثة» اجتثت من فوق الارض  
مالها من قرار» فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والعرش «ولو ترى اذ  
المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم» فظهر ان الموت وارد على الاوصاف لا  
على الذات لانه تفريق لا اعدام و رفع» .

وان المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية فالاولى للسابقين المقرئين والثانية  
اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدئكم تعودون<sup>٤</sup>» ، «فريقاً هدى  
و فريقاً حق عليهم الضلالة» والعرش مقبرة الارواح العرشية «اول ما خلق الله  
جوهر» الحديث والفرش مقبرة الاجساد الفرشية «كما بدئنا اول خلق نعيده»<sup>٥</sup>.

٢- س ٢٠، ي ٥٧

١- س ٢، ي ١٥١

٥- س ٣٢، ي ١٢

٤- س ١٤، ي ١١٣

٣- س ١٦، ي ١١٣

## الاشراق الثالث

فى التنبيه على ' ما ذكر بوجه عقلى

اعلم ان البدن المحسوس امر " مركب " من جواهر متعددة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبيعة لها اعراض " لازمة او مفارقة " والطبيعة قد مر انها امر زمانى وهى مع اعراضها الزمانية لا يبقى زمانين « بلهم فى لبس من خلق جديد » .

ثم اذا انتهى الازل والتأليف قد بطل ، رجع كل جهر من جواهره الى ' عالمه والجهر قائم بذاته والعرض قائم بغيره فلا يجوز له الانتقال من موضع الدنيا الى موضع الآخرة كيف والاعراض المحسوسة من الكم والكيف والوضع وغيرها متغيرة مستحيلة لانها تابعة للطبيعة وهى مستحيلة سايه لا يمكن بقاؤها فى دار القرار و انتقالها بعينها من دار الفناء الى ' دار البقاء .

فالعرض الذى شأنه التجدد والتدرج شيئاً فشيئاً كالحركة وما يقع فيها والزمان الذى يطابقها و يوازيها لا يجوز ان يرتحل من هذا العالم الى ' عالم الثبات والبقاء والا كانت للحركة حركة و للموت موت فيلزم ان يكون الدائمومة زوالاً وينقلب الآخرة دنياً والحيوة موتاً والحقية بطلاناً والكل مستحيل .

فثبت ان عالم الآخرة غير عالم الدنيا وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم فى سلك واحد ولا احدهما من الآخر فى جهة واحدة او فى اتصال واحد زمانى او مكانى نعم الآخرة محيطة بالدنيا احاطة معنوية لا كاحاطة الحقة بالدرة بل كاحاطة الروح بالجسم .

ومحصل القول : ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه الاءجسام الدنيوية

و تلاشى التركيب ببقى الجواهر المفردة واضمحلت الهيئات والاعراض ثم اذا جاء وقت  
العود بامر الله رُكِبَ الجسم من تلك الجواهر تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم -  
الاخر - مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة  
حاصلة من افعال المواد ، و مدّة هذا الاضمحلال الى وقت العود ، زمان القبر و  
حالة البرزخ التى هى حالة <sup>١</sup> بين الموت والحياة الثانويّة مثل حالة النائم لقوله صلى -  
الله عليه و آله : «النوم اخ الموت» .

#### الاشراق الرابع

فى الاشارة الى 'عذاب القبر' <sup>٢</sup>  
بما ذكره بعض علماء الاسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة فى الدنيا لرأه مشحوناً بانواع المؤذيات  
والسّباع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرياء والعجب  
وهى التى لايزال يفرسه <sup>٣</sup> وينهشه ان سهى عنها لحظة؛ الا ان اكثر الناس محجوب العين  
عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء و كوضع فى قبره عاينها و قد تمثّلت بصورها و  
اشكالها الموافقة لمعانيتها فيرى 'بعينه الحيّات والعقارب قد احدثت به واثما هى  
ملكاته و صفاته الحاضرة الاّن فى نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعية فان لكل  
معنى صورة يناسبه و فى الحديث عنه صلى الله عليه و آله : «اثما هى اعمالكم تردّ  
اليكم» فهذا عذاب القبر ان كان شقيّاً و يقابله ان كان سعيداً .

فبالموت يتجرّد النفس عن البدن وليس يصحبها شىء من الهيئات البدنيّة وهى  
عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوّة الوهيّة عين الانسان

١- هى حائلة بين ... دط - آق

٢- فى الاشارة الى ما ذكره بعض علماء الاسلام فى عذاب القبر

٣- يفرسه و... ان سهى عنها بلحظة ... دط

القبور الذى مات على صورته كما كان فى الرؤيا يشاهد نفسها على صورتها التى كانت فى الدنيا بعينها ويشاهد الامور مشاهدة عيان بحسها الباطنى فيرى بدنها مقبورة ويشاهد الاموال الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسيّة على ما وردت به - الشرايع الحقّة وهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيّل ذاتها وصور اعمالها ونتائج ملكاتها وسائر المواعيد النبويّة فوق ما كانت يعتقدّها من الجنات والحدائق والحدود العين والكأس من المعين وهذا ثواب القبر .

فالقبر الحقيقى هذه الهيئات و عذابه و ثوابه ما ذكرناه .

#### الاشراق الخامس

##### فى البعث

واما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطّة بها كما يخرج - الجنين من القرار المكين وقد وقعت الاشارة الى ان : دنياك و آخرتك حالتاك قبل - الموت و بعده و بعثك قدومك الى الله تعالى و مثولك بين يديه اما فرحانا بلقائه و اما كارهاً له ومن احب لقاء الله احب لقاء الله ومن كره لقاء الله كره لقاء الله .

#### الاشراق السادس

##### فى الحشر

قد بينّا ان نوع الانسان بحسب هذه الفطرة الهيولانيّة والنشأة الحسيّة واحد ؛ واما بحسب ما يتصور نفسه و يتجوهر به عقله المنفعل و يخرج الى الفعل فى علومه و ملكاته يصير انواعاً مختلفة و يحشر اليها .

فحشر الخلايق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملكاتهم فلقوم على سبيل -

الْوَفْد: «يوم نحشر المتقين<sup>١</sup> الى الرحمن وفداً» ولقوم على سبيل الورد: «ونسوق  
المجرمين<sup>٢</sup> الى جهنم ورداً» ولقوم على وجه التعذيب: «ويوم يحشر اعداء الله<sup>٣</sup>  
الى النار» و لقوم: «و نحشر المجرمين<sup>٤</sup> يومئذ زرقاً» ولقوم: «ونحشره يوم القيامة  
اعمى<sup>٥</sup>» ولقوم «اذالاً غلال<sup>٦</sup> فى اعناقهم والسلاسل<sup>٧</sup> يسحبون فى الحميم ثم  
فى النار يسحرون» .

وبالجملة لكل واحد الى غاية سعيه و عمله وما يجتبه حتى انه لو احب  
اخذكم حجراً يحشر معه .

فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات فكل ملكة تغلب على الانسان  
فى الدنيا تتصور فى الآخرة بصورة تناسبها «كل يعمل<sup>٧</sup> على شاكلته» .  
ولا شك ان افاعيل الاشقياء المذيرين انما هى بحسب همهم القاصرة النازلة  
فى مراتب البرازخ الحيوانية و تصوراتهم مقصورة على اغراض بهيمية او سبعية  
تغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات فى القيامة لقوله: «و  
اذالو حوش<sup>٨</sup> حشرت» وفى الحديث: «يحشر بعض الناس على صورة تحسن  
عندها القردة والخنازير» .

### حكمة مشرقية

ان فى باطن كل انسان وفى اهابه : حيواناً انسانياً بجميع اعضائه و حواسه و  
قواه و هو موجود الآن ولا يموت بموت البدن العنصرى اللّحمى بل هو الذى

٢- س ١٩، ٨٩

٤- س ٢٠، ١٠٢

٦- س ٤٠، ٧٣

٨- س ٨١، ٥

١- س ١٩، ٨٨

٣- س ٤١، ١٨

٥- س ٢٠، ١٢٤

٧- س ١٧، ٨٦

يَحْشُر يوم القيامة و يحاسب و هو الذى يثاب و يعاقب .  
و حيوته ليست كحيوة هذا البدن عَرَضِيَّة واردة عليه من الخارج و ائما  
حيوته كحيوة النفس ذاتيَّة ، و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلى والحيوان -  
الحسى يحشر فى الآخرة على ' صور اعماله و نيَّاته و لهذا يرجع و يأوَّل معنى التناسخ  
الواردة فى مذاهب الاقدمين من الحكماء المعظمين كافلاطن و سقراط و فيثاغورث  
و غيرهم من الاساطين و كذا ما ورد فى الشرائع الحقَّة كما مرَّت الاشارة اليه .

### الاشراق السابع فى ارض المحشر

هى هذه الارض التى فى الدنيا ، ' الا ائها « يتبدل غير الارض ' فتمد مدء -  
الاديم » و تبسط « فلا ترى ' فيها عوجاً ولا اامتاً »<sup>٢</sup> .  
تجمع فيها جميع الخلايق من اول الدنيا الى آخرها ' لائها اليوم مبسوطة  
على ' قدر يتسع الخلايق كلُّها<sup>٣</sup> .

ومعنى مدؤها و بسطها لا ينكشف اليوم ' الا لذوى البصائر الثاقبة ومن اطلق الله  
حقيقته عن قيد الزمان والمكان يعرف : ان مجموع الزمان وما يطابقه كساعة واحدة هى  
شأن واحد من شئون الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة فى كل يوم وساعة و  
كذا مجموع الامكنة الواقعة فى كل وقت ، فكما اتصلت الاوقات فى نظر شهوده ،  
اتصلت الامكنة التى فى كل آن ، فعلى هذا القياس اتصلت الارض الموجودة الاكن  
مع الاراضى الموجودة فى الازال والاباد فهكذا يصير الاراضى كلها ارضاً واحدة فيها  
الخلايق كلُّها عند شهود الملائكة والنبيين والشهداء كما قال الله تعالى ' « واشرقت -

الأرض<sup>١</sup> بنور ربها ووضع الكتاب وحيى<sup>٢</sup> بالنبیین والشهداء وقضى<sup>٣</sup> بينهم بالحق وهم لا يظلمون» ووضع الموازين في أرض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه.

### الاشراق الثامن

#### في الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شىء حركة جبليّة وعبادة فطريّة وللإنسان مع تلك حركة<sup>٢٣</sup> اخرى<sup>٢٤</sup> ارادية في طلب ما يظنّه خيراً وكمالاً وهذا المعنى مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات وخصوصاً في الإنسان لسعة دائرة وجوده وعظم قوسه الصعودي فان لكل شخص منه من ابتداء حدوثه الى<sup>٢٥</sup> منتهى عمره انتقالات جبليّة وحركات طبيعيّة اشتدادية فاول نشأة الإنسان بحسب جسمه وقالبه ؛ قوّة استعدادية ثمّ صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثمّ صورة معدنيّة لمادّة بدنه مُنمية لها الى<sup>٢٦</sup> كمال النشو ، ثمّ صورة حيوانيّة يدرك المحسوسات ويتحرّك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحسيّة .

اول درجات الصور العقلية قوّة يسمى عند الحكماء بالعقل المنفعل ثمّ ينتقل من صورة الى<sup>٢٧</sup> صورة حتى يتصل بالعالم العقلي ويلحق بالملاء الاعلى<sup>٢٨</sup> ان ساعده التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات ان ولاه الطبع والشيطان وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسيّة و تعمير هذا القالب ليكون مسكناً لقواها ومعسكراً لجنودها ، ثمّ اذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المملكة

١- س ٢٩، ي ٦٩

٢- وللإنسان مع ذلك حركة ارادية... ل، م - م، ن - آ، ق.



وقويت جنودها اخذت في تحصيل نشأة ثانية و منزل آخر فتوجّهت الى عالم آخر هو اعلى من هذا العالم و اشرف و اقرب الى بارئها فهذا معنى صراط الله الذى فطر عليه الخلق فالاستقامة عليها و التثبّت فيها هو الذى اراده الله من عباده و ارسل لاجله رسوله اليهم لقوله : «وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات ١ وما فى الارض» والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى الى جهنم التى قيل لها : «هل امتلأت ٢ وتقول هل من مزيد» .

وهو ادق من الشعر و احده من السيف لان كمال الانسان فى سلوكه الى الحق منوط باستكمال قوّته اما العلمية فبحسب اصابة الحق فى الانظار الدقيقة التى هى ادق من الشعر فى المعالم الالهية .

واما العلمية فبحسب توسط القوة الشهوية والغضبية والفكرية فى الاعمال لتحصيل ملكة العدالة و هى احده من السيف .

فللصراط المستقيم وجهان : احدهما ادق من الشعر والاخر : احده من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك «ان الذين لا يؤمنون ٣ بالآخرة عن الصراط لناكبون» والوقوف على الوجه الثانى يوجب الشق والقطع و اليه اشير بقوله تعالى «يقفون فى الحميم» وقوله تعالى : «ولا تركنوا الى الذين ٥ ظلموا فتمسكم النار» وقوله تعالى : «انا قلتم الى الارض ارضيتم ٦ بالحيوة الدنيا من الآخرة» وقوله تعالى حكاية عن النبى صلى الله عليه وآله : «ان هذا صراطى ٧ مستقيماً فاتبعوه» اى مرثوا على الصراط الآخرة مستويًا من غير انحراف و ميل وفى الخبر عنه صلى الله

١- س ٤٣، ي ٥٢

٢- س ٥٠، ي ٢٩

٣- س ٢٣، ي ٧٦

٤- س ٤، ي ٧٣

٥- س ١١، ي ١١٥

٦- س ٩، ي ٣٨

٧- س ٦، ي ١٥٤

عليه وآله «يَمُرُّ الْمُؤْمِنُ عَلَى الصِّرَاطِ كَالْبَرْقِ» وورد أيضاً «أَنَّ الصِّرَاطَ يَظْهَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِلْأَبْصَارِ عَلَى قَدَرِ نُورِ الْمَارِّينَ عَلَيْهِ فَيَكُونُ دَقِيقًا فِي حَقِّ بَعْضٍ وَجَلِيلًا فِي حَقِّ آخَرِينَ» .

و يصدق هذا الخبر قوله تعالى : «نورهم يَسْعَى<sup>٨</sup> بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَايَمَانِهِمْ» وَالسَّعَى مَشَى وَمَا ثَمَّةُ طَرِيقِ الْإِلَهِ الصِّرَاطِ .  
وانما قال : بَايَمَانِهِمْ لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ فِي الْآخِرَةِ لَا شَمَالَ لَهُ كَمَا أَنَّ الْكَافِرَ لَا يَمِينَ لَهُ .

وبالجملة النور هو نور القوة النَّظَرِيَّةُ وَ بحسبه يَمْشِي الْإِنْسَانُ طَرِيقَ الْحَقِّ بِقُوَّتِهِ الْعَمَلِيَّةِ فَهَذِهِ الْآيَةُ قَدْ جَمَعَتْ فَايِدَةَ الْخَبَرَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ .

فَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الْوَسْطُ الْحَقُّ بَيْنَ الْأَطْرَافِ وَلَا عَرَضَ لَهُ وَ لِذَلِكَ لَيْسَ فِي قُدْرَةِ الْبَشَرِ الْإِسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ إِلَّا مِنْ شَاءَ اللَّهِ .

وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ : «شَيَّبَتْنِي سُورَةُ هُودٍ لِمَكَانٍ : فَاسْتَقَمْتُ كَمَا أَمَرْتُ<sup>٩</sup>» فَلَا جَرَمَ يَرِدُ أَمْثَالُنَا النَّارَ وَرَدًا «مَا» لِقَوْلِهِ تَعَالَى : «إِنَّ مِنْكُمْ الْإِلَهَ وَارِدَهَا ، كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا<sup>١٠</sup>» .

### كَشَفُ "مَلَكُوتِي"

اعلم ان الصراط المستقيم الذي اذا سلكت اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذي انشأته لنفسك مادمت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية فهو في هذه الدار كساير المعاني الغائبة عن الحواس لا يشاهد له صورة حسيّة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمدُّ لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنم اوله في الموقف وآخره

على 'باب الجنة' يعرف من يشاهده انه صنعتك و بنائك و يعلم انه قد كان في الدنيا جسراً ممدوداً على 'متن جهنم' طبيعتك التي قيل لها : «هل امتلأت وتقول<sup>٢</sup> هل مزيد» ليزيد في طولك و عرضك و عمقك «من ظلّ ذي<sup>٣</sup> ثلاث شُعَب» اذ كان جسمك ظلّ حقيقتك و هو ظلّ غير ظليل «لا يغنيها من اللّهب<sup>٤</sup>» لهب الطبيعة بل هو الذي يقودها الى 'لهب الشهوات' و توقد فيها نارها فالكمال من يطفى نارها بماء التوبة و ماء العلم في الموطن الذي فيه قوّة قبول الاعمال والطاعات قبل قيام نشأة المجازاة.

### الاشراق التاسع

### في نشر الكتب والصّحايف

كل ما يدركه الانسان بحواسّه يرتفع منها اثر الى الروح و يجتمع في صحيفة ذاته و خزائنة مدرّكاته و هو كتاب منطو اليوم عن مشاهدة الالبصار فيكشف<sup>٥</sup> له بالموت ما يغيب عنه في حال الحيوّة مما كان مسطوراً في كتاب لا يجليها الا لوقتها<sup>٦</sup> وقد مرّ انّ رسوخ الهيئات و تأكد الصّفات وهو المسمّى 'عند اهل الحكمة بالملكة' وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان يوجب خلود الثواب والعقاب .

فعلم ان الآثار الحاصلة من الافعال والاقوال في النفوس بمنزلة النقوش - الكتابيّة في الالواح «اولئك كتب في قلوبهم الايمان» و هذه الالواح النفسية يقال لها صحايف الاعمال و هذه النقوش والصور كما يفتقر الى 'قابل يقبلها' يفتقر الى 'ناقش و مصوّر' فالمصوِّرون والكتّاب هم الكرام الكاتبون وهم طائفتان : ملائكة

١- تعرف من مشاهدته انه صنعتك... دط

٢- س ٥٠، ي ٢٩

٣- س ٧٧، ي ٣٠

٤- س ٧٧، ي ٣١

٥- فكشف له بالموت ... دط

٦- لا يجليها لوقتها الا هو

٧- س ٥٨، ي ٢٢

اليمين و ملائكة الشمال «اذ يتلقى<sup>٨</sup> المتلقيان عن اليمين وعن الشمال» و فى الخبر «كل من عمل حسنة يخلق الله منها ملكاً يثاب به ومن اقترف سيئة يخلق الله منه شيطاناً يعذّب به»: «ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزّل عليهم الملائكة» الآية .

وفى مقابله «هل انبئكم على من تنزّل الشياطين<sup>١٠</sup> الآية وكذلك» ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً<sup>١١</sup> فهو له قرين» وانما يخلّد اهل الجنة فى الجنة و اهل النار فى النار بالثبات والدوام الحاصلين فى الابد خلق والملكات لآبآحاد الاعمال فكل من فعل مثقال ذرة من خير او شر يرى اثره مكتوباً فى صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منها و هو نشر الصحف و بسط الكتب فاذا حان وقت ان يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء و رفع شواغل ما يورده هذه الحواس المعبر عنه بقوله تعالى<sup>١</sup>: «واذا الصحف<sup>١٢</sup> نشرت» فيلتفت الى صفحة باطنة وصحيفة قلبه فمن كان فى غفلة عن ذاته و حساب سرّه يقول عند ذلك: «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيتها و وجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك احداً<sup>١٣</sup>» .

و منشأ ذلك كما مرّ مراراً ان الدار الآخرة هى دار الحياة والادراك لقوله تعالى. «و ان<sup>١٤</sup> الدار الآخرة لهى الحيوان» .

و مواد اشخاصها هى التأمّلات الفكرية والتصوّرات الوهميّة فيتجسّم - الابدخال والنّيات فى الآخرة «يوم تبلى السرائر<sup>١٥</sup>» كما يتروّح الاعمال والافعال

١٠- س ٢٦، ي ٢٢١

٩- س ٤١، ي ٣٠

٨- س ٥٠، ي ١٦

١٢- س ٨١، ي ١٠

١١- س ٤٣، ي ٣٥

١٤- س ٢٩، ي ٦٤

١٣- س ١٨، ي ٤٧

١٥- س ٨٦، ي ٩

فى الاولى<sup>١</sup> والفعل هاهنا مقدّم "على الملكة وهناك بالعكس قال سبحانه فى قصّة ابن نوح : « اِنَّهٗ عمل غير صالح <sup>١</sup> » وفى الخبر : « خلق الله الكافر من ذنب المؤمن » . وفى كلام فيثاغورث : « اعلم انك ستعارض لك فى اقوالك و افعالك و افكارك و سيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او فعلية ، صور روحانية و جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يوذيك فى حيوتك و يحجبك عن ملاقة النور بعد وفاتك و ان كانت الحركة عقلية صارت ملكاً تلتذّ بمناذمته فى دنيالك و تهتدى بنوره فى آخرتك <sup>٢</sup> الى جوار الله و كرامته .

فاذا انقطع الانسان عن الدنيا و تجرّد عن مشاعر البدن و كشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة والسرّ علانية والخبر عياناً فيكون حديد البصر قارياً لكتاب نفسه بقوله سبحانه : « فكشفنا عنك غطاءك فبصر لك <sup>٣</sup> اليوم حديد » و قوله : « و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً اقرء كتابك كفى <sup>٤</sup> بنفسك اليوم عليك حسياً » .

فمن كان من اهل السعادة واصحاب اليمين و كان معلوماته اموراً مقدسة « فقد اوتى كتابه بيمينه » من جهة عليين ، « ان كتاب الابرار ه لفى عليين وما ادراك ما عليون كتاب » مرقوم يشهده المنقرّبون » و من كان من الاشقياء - المردودين و كان معلوماته مقصورة على الجرميات فقد اوتى كتابه من جهة سجين « ان الفجّار <sup>٥</sup> لفى سجين » لكونه من المنجّر من المنكوسين لقوله : « ولو ترى اذ المنجّرون ناكسوا رؤسهم <sup>٦</sup> عند ربهم » .

٢- فى اخرالك ... خ، ل . آءق - د، ط - ل، ن .

٤- س ١٧، ي ١٤

٦- س ٨٣، ي ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١

١- س ١١، ي ٤٨

٢- س ٥٠، ي ٢١ .

٥- س ٨٦، ي ٧

٧- س ٨٣، ي ٧

## الاشراق العاشر فى الحساب والميزان

لَسَعْلَكَ قَدْ تَنَبَّهْتَ مِنَ الْأَصُولِ الَّتِي كَرَّرْنَا ذِكْرَهَا : أَنَّ كُلَّ مَكْلَفٍ يَرَى 'يَوْمَ  
الْآخِرَةِ حَاصِلَ مَتَفَرِّقَاتِ حَسَنَاتِهِ وَسَيِّئَاتِهِ وَيَصَادَفُ جَامِعَ كُلِّ دَقِيقٍ وَجَلِيلٍ مِنْ  
أَفْعَالِهِ فِي كِتَابٍ «لَا يَتَغَادَرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً<sup>١</sup> إِلَّا أَحْصَاهَا ، وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا  
حَاضِرًا وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا» .

والحساب عبارة عن جمع تفاريق المقادير والأعداد و تعريف مبلَغها و فى  
قدرة الله ان يكشف فى لحظة واحدة للخلايق حاصل حسناتهم وسيئاتهم «وهو أسرع  
الحاسبين<sup>٢</sup>» و يَعْرِفُ إِضًا كُلُّ أَحَدٍ مَقْدَارَ عَمَلِهِ بِمَعْيَارٍ صَحِيحٍ يَعْبُرُ عَنْهُ بِالْمِيزَانِ  
وإن لم يسا و ميزان العلوم والأعمال ؛ موازين الأجرام والأثقال ، كما لا يساوى  
ميزان الفلسفة وهو المنطق ميزان الارتفاعات والمواقيت وهو الأسطرلاب و ميزان  
الدوائر والقسيّ و هو الفرجار و ميزان الأعمدة و هو الشاقول و ميزان الخطوط و  
هو المسطر و غيرها من الموازين كالعروض للشعر والحسّ و الخيال لبعض المدركات  
والعقل الكامل للكلّ وبالجملة يكون ميزان كلّ شىء من جنسه<sup>٣</sup> .

## الاشراق الحادى عشر فى معنى التّفخ

قال سبحانه : «وتفخ فى الصور» ولما سئل النبى «صلى الله عليه وآله» عن -

٢- س ١٨ ، ٤٧

١- س ٣٢ ، ١٢

٤- س ٦٦ ، ٦٢

٣- ميزان كل شىء يكون من جنسه . آءق - دءط - مءن

الصور ، ما هو ؟ فقال : «قَرَن» من نور التَّقَمَة اسرافيل» فوصف بالسَّعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق و اسفله واسع او بالعكس و لكل وجه .

والصور بسكون الواو و قرء بانفتاحها ايضا: جمع الصورة ، والنفخة نفختان نَفْخَة يطفئ النار و نفخة يشعلها .

قال تعالى : «و نَفِخْ فِي الصُّورِ<sup>١</sup> فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ الْأَمْنَ شَاءَ اللَّهُ» ثمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى<sup>٢</sup> «فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» فإذا تَهَيَّأتْ هَذِهِ الصُّوَرُ كانت فتيلة استعدادها كالخشيش المحترق و هو الاستعداد لقبول الأرواح كاستعداد الخشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالأرواح التي فيها ، فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فيمرُّ على تلك الصور فيطفئها و تمرُّ النفخة التي تليها و هو الأخرى على الصور المستعلة للاشتعال و هي النشأة - الأخرى فيشتعل بأرواحها «فَإِذَا هُمْ<sup>٣</sup> قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» فيقوم تلك الصور أحياء ناطقة بما ينطقها الله .

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول: «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا<sup>٤</sup>» ومن ناطق بـ «الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا<sup>٥</sup> و إليه النشور» .

و كل ينطق بحسب علمه و حاله و ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ و يتخيَّل ان ذلك منام كما يتخيَّله المستيقظ ، وقد كان عند موته و انتقله الى البرزخ كالمتيقظ هناك وان الحياة الدنيا كانت له كالمنام و في الآخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام .

١- س ٣٩، ي ٦٨ قوله : الا من شاء الله. أي الذي قامت قيامته في هذه النشأة لفناء في الحق وبقائه و صحوه به بعد محوه لا يؤثر فيه نفخ الصور. قال على عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما زددت يقينا» .

٢- س ٣٦، ي ٦٨

٣- س ٣٦، ي ٥٢

٤- س ٣٩، ي ٦٨

## الاشراق الثاني عشر في القيامتين الصغرى والكبرى<sup>١</sup>

فالأولى<sup>١</sup> معلومة من مات فقد قامت قيامته ، وكلُّ ما في القيامة الكبرى<sup>٢</sup> له نظير في الصغرى<sup>٣</sup> و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلاق هو معرفة النفس و مراتبها والموت كالولادة فقس الآخرة بالأولى<sup>٤</sup> «وما خلَقَكُمْ ولا بَعَثَكُمْ إلاَّ كنُفُسًا واحدة» .

فمن اراد ان يعرف معنى القيامة الكبرى<sup>٥</sup> و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية و عود الروح الأعظم و مظاهره اليه و فناء الكلِّ حتَّى الافلاك والاملاك والارواح والنفس كما قال تعالى : «فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ ٢ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» وهم - الَّذِينَ سَبَقَتْ ٣ لَهُمُ الْقِيَامَةُ الْكُبْرَى فليَتَأَمَّلْ في الأصول التي سبق ذكرها من توجُّه كلِّ سافل الى عال و رجوع كلِّ شَيْءٍ الى أصله ، و مِنْ اثبات الحركات الطبيعية و غاياتها والنفسانية و غاياتها و اتِّصال النفوس الفلكية بنهاياتها العقلية .

وَمَنْ نَظَرَ فِي الْأِثْقَالَاتِ الْوَاقِعَةِ فِي أَطْوَارِ خَلْقَةِ الْإِنْسَانِ مِنْ صَوَرَتِهَا نَظْفَةً ثُمَّ حَيَوَانًا ثُمَّ عَقْلًا وَ هَكَذَا إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ ؛ وَ يَتَحَقَّقُ بِمَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى : «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ ٤ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمِّلْهُ» بَرَهَانًا وَ كَشْفًا لَا سَمَاعًا وَ تَقْلِيدًا؛ لَمْ يَشْكَلْ عَلَيْهِ التَّصْدِيقُ بِالْقِيَامَةِ الْكُبْرَى قَالَ تَعَالَى : « وَ لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » وَ قَوْلُهُ تَعَالَى : «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ٥ » وَ قَوْلُهُ : «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا

٥- س ٣٩، ي ٦٨

٤- س ٣٢، ي ٢٨

٦- قوله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى ..... هم الانبياء والكمل من الاولياء الذين قامت قيامتهم في

٧- س ٣٩، ي ٦٨

هذه النشأة وانصفا بالولادة الثانية .

٩- س ٣، ي ١٧٦

٨- س ٨٦، ي ٦



فان و يَبْقَى وجهُ ربِّكَ ذِي الجلال والاكرام» .

و انكار من لم يَصِلْ الى هذا المقام و لم يَنْلِ هذه السَّعادة بذوق العيان او بوسيلة البرهان اما لغروره بعقله الناقص او لضعف ايمانه اعادنا الله و احواننا منه .  
ومن تنوَّر قلبه باليقين يشاهد تبدُّل اجزاء العالم : اعيانها و طبائعها و نفوسها في كلِّ لحظة (تبدُّل اجزاء العالم و اعيانها . خ،ل) .

فالكلُّ متبدِّل و تعيinatها متزايلة ، ومن شاهد حشر جميع القوَى الانسانية مع تباينها و تخالفها و اختلاف مواضعها في البدن و تفش آثارها المترتبة عليها في هذه الدار الى ذات بسيطة روحانية و اضمحلالها فيها هان عليه التصديق برجوع الكلِّ الى الواحد القهَّار .

واعلم ان النفخة و ان كانت من جانب الحق واحدة لا حاطته بجميع ماسواه لكنَّها بالنسبة الى الخلايق تفحات متعدِّدة حسب تعدُّد الاشخاص كما ان الا زمنة والاوقات المتمادية هي هنا اثما هي ساعة واحدة بالقياس اليه « وما امر الساعة الا واحدة » والساعة ايضاً مأخوذة من السَّعى لآنَّ جميع الاشياء متوجَّهة اليه تعالى ساعية نحوه و تمام التحقيق في هذا الباب يحتاج الى ملازمة طريقة اهل - الكشف و كثرة المراجعة اليهم .

الاشراق الثالث عشر

في الجنة والنار

يجب ان يعلم : ان الجنة التي خرَّجت عنها ابونا و زوجته لخطيئتهما غير جنة الآخرة التي وعد المستقون بوجه .

لأن هذه لا يكون ظهورها إلا بعد خراب العالم و بوار السموات و انتهاء الدنيا و ان كانتا متفقين في الحقيقة والجوهر .

وبيان ذلك : ان الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع الى الله وكانت النهاية في كل حركة عين البدائة مرتبة و غيرها وجودا و كمالات ، فكان بين جنّة هبوط الابرار وهي المسمّاة عند المحققين من اهل العرفان والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذرّيّة وبين جنّة صعود الابرار مطابقة ، لأن حركات الوجود نزولا على حدود حركاته ارتفاعا على التّعاكس بين السلسلتين وكل مرتبة من احديهما غير نظيرته من الاخرى لا عينها من كل وجه والا لزم تحصيل الحاصل و هو محال .  
 ١ وبهذا المعنى قالت العرفاء : « ان الله لا يتجلّى في صورة مرّتين » وقد شبهوا هاتين السلسلتين بقوسى الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية .

واما مكان الجنّة والنار فاعلم انه ليس لهما مكان في ظواهر هذا العالم لانه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنّة والنار من عالم الاخرة نعم مكانهما في داخل حجب السماوات والارض ولهما مظاهر في هذا العالم وعليها تحمل الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لهما والنقول والروايات في ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها في المبدء والمعاد ٢ .

قال بعض العرفاء ٣ : « واعلم عصمنا الله و ايّاك ان النار من اعظم المخلوقات و

١ - في نسخة : د ط : « ولهذا المعنى » .. والمتكلم بهذه الكلمة الشيخ الاكبر محبى الدين وتلميذه القونبوى وسائر تبعهما قال الشيخ الاكبر : « ان في جمال الحق سعة لو تكرّر لضاق نحن قد ذكر ماخذ هذه القاعد في شرحنا على المقدمة التى صنفها المعارف القيصرى » طبع مشهد ١٣٨٥ هـ ق ومصباح الانس ص ١٤ .

٢ - المبدء والمعاد طبع ط ١٣٢٤ هـ ق ص ٢٨٠ و كذا ذكر وجه التوفيق بينهما في الاسفار مفصلا مبحث النفس ط ١٣٨٢ هـ ق ص ١٧٠ ، ١٧١ .

٣ - والقائل الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية .

بعيدة القعر وهى تحوى على حرور و زمهرير ففيها البَرْد على 'اقصى' درجاته والحرور على 'اقصى' درجاته و بين اعلاها وقعرها خمس و سبعون مائة من السنين وفى دار حرورها هواء "محرق لاجمر لها سوى بنى آدم والاحجار المتخذة آلهة والجن لهبها كما قال : «وقودها الناس<sup>٤</sup> والحجارة ؛ فكبكبا فيها هم الغاؤون<sup>٥</sup> و جنود ابليس اجمعون» .

و خلقها الله من صفة الغضب لقوله : «ومن يحلل<sup>٦</sup> عليه غضبى فقد هوى» ولذلك تجبرت على الجبايرة و قصمت المتكبرين ومن اعجب ما رويناه عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه كان قاعداً مع اصحابه فى المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال صلى الله عليه و آله : اتعرفون ما هذه الهدية؟ قالوا: الله ورسوله اعلم. قال: "حجر" القى من اعلى جهنم منذ سبعين سنة<sup>٧</sup> الا ان وصل الى قعرها وكان وصوله الى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدية<sup>٨</sup> فما فرغ من كلامه الا والصراخ فى دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة ، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله : «الله اكبر» فعلم الصحابة : ان هذا الحجر هو ذاك و انه منذ خلقه الله يهوى فى جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل فى قعرها .

قال تعالى : «ان المنافقين<sup>٩</sup> فى الدرك الاسفل من النار» فكان سمعهم تلك الهدية التى اسمعهم الله ليعتبروا (فكان سماعهم تلك..... خ،ل) .

و روى عن النبى صلى الله عليه و آله ، انه سئل عن قوله تعالى : «سأرهقه صعودا<sup>١٠</sup>» فقال : انه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفا ثم يهوى فيه كذلك ابداً .

٥- س ٢٦ ، ي ٩٤

٧- س ٤ ، ي ١٤٤

٤- س ٢٢ ، ي ٢٢

٦- س ٢٠ ، ي ٨٣

٨- س ٨٤ ، ي ١٧

وقال ايضاً : يَكْلَفُ إِنْ يَصْعَدُ عَقْبَةً فِي النَّارِ كُلَّمَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا ذَابَتْ فَأَذَا رَجَعَهَا عَادَتْ وَ إِذَا وَضَعَ رِجْلَهُ ذَابَتْ فَأَذَا رَفَعَهَا عَادَتْ وَ يَهْوِي فِيهِ إِلَى 'أَسْفَلِ سَافِلِينَ' .

فذلك الصُّعُودُ هُوَ سَفَرُ الطَّبِيعَةِ مِنْ 'أَعْنَى' طَبَقَتِهَا إِلَى 'أَسْفَلِهَا' .  
فانظر ما اعجب كلام الله و ما الطف تعريف النبي «صلى الله عليه وآله» و اشارته ،  
وما اُغرب تعليمه .

#### الاشراق الرابع عشر فى الاشارة الى 'مظاهر الجنة والنار'

انَّ لكلِّ معنىٍّ من المعانى الاصولية حقيقةً و مثالاً و مظهراً فالانسان مثلاً له حقيقة كَلِيَّةٌ و هو الانسان العقلى الجامع لجميع خواصّه و لوازمه ، مظهر لاسم الله و هى الروح المنسوبة الى الله فى قوله : فَتَفَخَّتْ فِيهِ <sup>١</sup> مِنْ رُوحِي .  
وله امثلة شخصية كزيد وعمر و له مظاهر كالمرائى الصِّقَالِيَّةُ والمَشَاهِدُ الحية فكذلك للجنة حقيقة كَلِيَّةٌ هى روح العالم ومظهر لاسم الرحمن «وَيَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ <sup>١٢</sup> وَفِدًا» ولها مثال كَلِيٌّ وهو العرش الاعظم مستوى الرحمن ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ولها مَشاهدٌ و مظاهر جزئية .  
وكذلك النار لها حقيقة كَلِيَّةٌ جامعة هى البُعدُ عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار والمنتهى ولها نشأة مثالية كَلِيَّةٌ هى طبقات سبعة تحت الكرسي «موضع القدمين قدم الجبار» و قدَّمَ صدق <sup>٢</sup> عند ربِّكَ وفيه اصول السِّدْرَةِ التى هى «شَجَرَةٌ -

٢- س ١٩ ، ١٨

١- س حجر ١٥ ، ٢٩

٣- سورة الهمزة ، ١٠٤ ، ٧ فى نسخة ط : وفيه اصل السدرة التى هى من ....

الزَّقْوَم طَعَامِ الْإِثْمِ» وهناك ينتهى اعمال الفُجَّار والمنافقين ولها امثلة جزئية هى طبيعة كل احد و هو اه فى اولاه و اخراه ولها ابواب و مشاعر و هى سبعة و هى عين ابواب الجنة فاتتها على شكل الباب الذى اذا فتح الى موضع انسدد به موضع آخر فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الابواب مفتوحة على الفريقين اهل النار و اهل الجنة الا باب القلب فانه مطبوع على اهل النار ابداً «لا يفتح لهم ابواب السماوات ، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط» .

لأن صراط الله ادق من الشعر فيحتاج من يسلكه الى كمال التدقيق والتلطيف و انى تيسر للحمقاء الجاهلين خصوصاً مع الاغترار والاستبداد برأيهم من غير تسليم و انقياد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنة ثمانية و هذا الباب الذى لا يفتح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو فى السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب و هى «النار التى تطلع على الأفقيدة<sup>٢</sup>» وللنار على الأفقيدة اطلاع لا دخول، لغلط ذلك الباب فهو كالجنة حقت بالمكارة .

والشور حجاب مضروب بين الفريقين يسمي الاعراف بين الجنة والنار و هو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه «وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها<sup>٣</sup> وهم يطعمون . الآية» .

و اعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض على ما كانتا عليه اذا كانتا رتقا فرجعتا الى صفتيهما من الرقيق والكواكب كلها طالعة و غاربة على اهل النار بالحرور على المقرورين و بالزعمير على المحرورين و ذلك بعد المؤاخذة و

١- ابواب السماء . سورة ٧، آية ٢٨

٢- س ٧، ي ٤٤

٣- س ١٠٤، ي ٦

استيفاء العذاب بما هو اُجرموا و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لكل انسان بحسب ما يبرده او يسخنه كالظئمان يجد ماءً بارداً فيجد له من اللذة لا ذهابه حرارة العطش و كذلك ضدّه :

### تنبيه

ذكر بعض<sup>١</sup> اكابر العرفاء في قوله تعالى : « واتَّقُوا النار التي<sup>٢</sup> وقودها الناس والحجارة » .

: « ان النار قد يتخذ دواءً لبعض الاءامراض و هو الداء الذي لا يشفى الا بالكي من النار فقد جعل الله النار وقايةً في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبلى به و اى داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواءً كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داءً عظيماً اعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة » . انتهى كلامه .

اقول : هذا في حق المؤمن الفاسق واما في حق الكافر فسنبيته عليه فيما سيأتى انشاء الله<sup>٣</sup>.

### تنبيه آخر (آخر. خ، ل)

لما اشرنا الى<sup>١</sup> : ان الجنة فوق السماء السابعة بل داخل في حجب السماوات . فاعلم ان كثرة الاثير و اشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات

١- وهو الشيخ العارف الكامل المكمل محيى الدين ابن عربى فى فتوحاته المكية

٢- سور بقره ٢ فالتقوا نارالتى ، ى ٢٢

٣- فى اكثرالنسخ «واما فى حق الكافر فسنبيته فيما سياتى» من دون ذكر لفظ عليه .

تحت القِدر و فوقه بوجه كما يؤثر في المولّدات و نضج هذه الفواكه و المعادن في حرارة الصّيف مع كونها ناراً كذلك. من عرف نشأة الآخرة و موضع الجنّة و النار و ما في فواكه الجنّة من النضج الذي يقع به الا لتذاذ لا كليه من اهل الجنان ؛ علم اين النار و اين الجنّة ، و ان نضج فواكه الجنّة سببها حرارة النار التي تحت مقعّر ارض الجنّة فيحدث النار حرارة في مقعّر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنّة من - المأكولات و لا نضج الا بالحرارة و هي لها كحرارة النار تحت القدر فان مقعّر ارض الجنّة هو سقف النار و الشمس و القمر و النجوم كلها في النار و ادعها الله فيها و في احكامها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و منافع حيوانات الجنّة فيفعل بالاشياء هنالك علواً كما كانت تفعل بها هي هنا سفلاً و كما هو الامر هي هنا كذلك ينتقل الى هنالك بالمعنى و ان اختلفت الصّور فافهم ان كنت موقفاً .

#### الاشراق الخامس عشر

في احوال يعرض يوم القيامة على الجملة

و تفاصيلها مستفادة من القرآن و الحديث على اتمّ تفصيل و اوضحه الا انه نبأ عظيم<sup>١</sup> و الناس عنه معرضون .

و اعلم ان القيامة كما اشرنا اليه من داخل حجب السماوات و الارض فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن لانه الغيب و الشهادة لا يجتمعان و لذلك ورد عن النبي « صلى الله عليه و آله » : « لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول الله الله » و منزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فلا يقوم الا « اذ زلزلت

١- وفي التفسير : ان النبا العظيم هو علي بن ابي طالب « هو النبا العظيم و فلك نوح »

لان بوجوه و انغماره في مبدئه تقوم القيامة. وقال : لو كشف الغطاء .... ولمرى ان الجنة خلقت من ظل لطفه و النار من هيئته و قهره « عاشق بر لطف و بر قهرش بجده » وفي حقه ورد : انه نعيم الجنة و النار .

الأرضُ زِلْزَالَهَا<sup>٤</sup> ، «وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ<sup>٥</sup> فِيهِ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ وَاتَثَرَتِ الْكَوَاكِبُ<sup>٦</sup> وَكَثُرَتِ الشَّمْسُ<sup>٧</sup> وَخَسَفَ الْقَمَرُ<sup>٨</sup> وَسَيَّرَتِ الْجِبَالُ<sup>٩</sup> وَعُطِّلَتِ الْعِشَارُ<sup>١٠</sup> وَبَعَثَ مَافِي الْقُبُورِ<sup>١١</sup> وَحَصَّلَ مَافِي الصُّدُورِ» .

فمادام السالك خارج حُجُبِ السموات والأرض فلا يقوم القيامة «وَمَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ عَلَيْهِ الْقِيَامَةُ» والله سبحانه داخل هذه الحجب «وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ<sup>١٢</sup>» وَ هَذَا هُوَ الْجَوَابُ الْحَقُّ<sup>١٣</sup> مَعَ الْكَفَّارِ إِذْ قَالُوا : «مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ<sup>١٤</sup>» .

فَمَنْ كَانَ بَعْدَ عَلَىٰ وَجْهِ الْأَرْضِ مَعَ هَذِهِ الطَّبِيعَةِ الزَّائِلَةِ الْحَاجِبَةِ عَنْ أَنْوَارِ الْآخِرَةِ لَمْ يَحْشُرْ بَعْدَ إِلَى اللَّهِ فَإِذَا خَرَجَ عَنِ الدُّنْيَا حَشَرَ إِلَيْهِ تَعَالَىٰ وَقَامَتْ قِيَامَتُهُ . وَإِذَا مَاتَ كُلُّ وَاحِدٍ بِنَفْخِ الصُّورِ قَامَتِ الْقِيَامَةُ الْكُبْرَىٰ «فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ . الْآيَةُ» فَظَهَرَ نَوْرُ الْأَنْوَارِ وَانْكَشَفَ ضَوْءُ الْحَقِيقِيِّ وَتَجَلَّى جَمَالُ الْإِحْدِيَّةِ فَلَمْ يَبْقَ لِأَنْوَارِ الْكَوَاكِبِ عِنْدَهُ ظُهُورٌ فِيهِ مَطْمُوسَةُ الْأَنْوَارِ مَطْوِيَّةُ السَّمَاوَاتِ يَمِينُ الْحَقِّ وَ يَتَّصِلُ كُلُّ مُسْتَفِيزٍ بِالْمُفِيزِ عَلَيْهِ فَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَإِذَا اتَّحَدَ ذَوَا النُّورِ مَعَ النُّورِ وَالْفِعْلُ بِالْفَاعِلِ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْقُوَىٰ وَالْحَوَاسِ تَأْثِيرٌ وَلَا لِلْمَحْسُوسِ بِمَا هُوَ مُحْسُوسٌ عَيْنٌ وَلَا أَثَرٌ .

«لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا<sup>١٥</sup> وَلَا زَمْهَرِيرًا<sup>١٦</sup>، وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ<sup>١٧</sup> وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً<sup>١٨</sup>» لَا تُهْمَا أَبَدًا فِي الزَّلْزَالِ وَالْإِنْدَكَالِ مِنَ خَشْيَةِ اللَّهِ لَا اسْتِقْرَارَ لِهَمَا وَلَا جُمُودَ

٥- س ٦٩، ي ١٦

٦- س ٨١، ي ١٠

٧- س ٥٢، ي ١٠

٨- س ١٠٠، ي ١٠

٩- س ٨٩، آية ٢٢

١٠- س ٧٦، ي ١٣

٤- س ٩٩، ي ١

٦- س ٨٢، ي ٢

٨- س ٧٥، ي ٨

١٠- س ٨١، ي ٤

١٢- س ٩٩، ي ١٦

١٤- س ٣٩، ي ٦٨

١٦- س ٢٩، ي ١٤



فى الواقع بل الجبال كالسحاب فى الذوبان والسيلان والحسّ يغلط فيها «فترى -  
الجبال» تحسبها<sup>٤</sup> جامدة<sup>٥</sup> وهى تمرُّ مرَّ السحاب فيومئذ وقعت الواقعة<sup>٦</sup> .  
فاذا كشف الغطاء يرى<sup>٧</sup> كلُّ شىء<sup>٨</sup> على<sup>٩</sup> اصله من غير تغليط وتزويق فالسّماء  
والارض وغيرهما لكونها من ذوات الالواح الشخصية التى ركبت من موادّ وصور  
واعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الذى مظهره الحواس وانفعالاتها  
فليس لها فى مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذى ينفع منه الحواس بل يشاهد  
هذه الاشياء فى عرصة الآخرة بحقايقها بمشعر<sup>١٠</sup> اخروى يتنوّر بنور ملكوت الله  
«تعالى شأنه» مشاهدة الاصل والمخبر وملاحظة الباطن والسرّ فيشاهد الجبال  
«كالعين المكفوشة»<sup>١١</sup> لضعف وجوده و يتحقّق بمعنى قوله تعالى شأنه :  
«ويسئلونك<sup>١٢</sup> عن الجبال فقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لا تَبْقَى فِيهَا  
جَبَلٌ وَلَا اَمْتًا .

ويشاهد يومئذ نار جهنم «وقودها الناس والحجارة»<sup>١٣</sup> وهى نار تأكل بعضها  
بعضاً ويصّول بعضها على<sup>١٤</sup> بعض وهى نار تذرّ العظام رميمًا وترى البحار مسجورة بها  
كما قوله : «واذا البحار سجّرت<sup>١٥</sup>» .

وهذه النار غير النار التى تطلّع على الآفئدة فان هذه قد تخبّأت وذلك<sup>١٦</sup>  
بالنوم الذى قد يتنعم به اهل العذاب فيخفّف عنهم بذلك من الآلام على<sup>١٧</sup> قدره  
«كلّما خبّأت<sup>١٨</sup> زردناهم سعيراً» وهذا ممّا يدلّ على<sup>١٩</sup> انها نار محسوسة تقبل الزيادة  
والنقصان لان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف .

٥- س ٢٦٩ ، ١٥

٧- س ٢٠ ، ١٧

٩- س ٨٨ ، ٦

٤- س ٢٧ ، ٩٠

٦- س ١٠١ ، ٤

٨- س ٦٦ ، ٦٦ - س ٢٢ ، ٢٢

١٠- فان هذه قد تخبو بالنوم الذى ... الخ . دط

١١- س ٨٤ ، ١٢

و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت عنى النار المتسلطة على أجسادهم زدهم سعيراً بانقلاب العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيامة و هو اشد من العذاب الجسماني و يحضر الخلاق كلهم في عرصات القيامة «فاذا هم بالساهرة» وينكشف الاغشية والحجب لاهل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون<sup>١٣</sup>» واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربنا لا تجعلنا<sup>١٤</sup> مع القوم الظالمين» و «نادى اصحاب النار اصحاب الجنة<sup>١٥</sup> ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا: ان الله حرّمهما على الكافرين» .

والمُتَخَلِّصُونَ عند ذلك عن البرازخ يتوجّهون الى الحضرة الربوبية «فاذا هم من الاعداد الى ربهم ينسلون» .

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفي التضاد و يقام بين الجنة والنار في صورة كبش املح و يذبح بشفرة يحيى وهو صور الحياة بامر جبرئيل مبدء الالواح و محي الاشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السرمد بموت الموت وحيوة الحيوية والجحيم يحضر في العرصة على صورة بغير وجي يومئذ بجهم (ليذكر الانسان . خ،ل) يتذكر الانسان و يشاهدها اهل العيان «و برزت الجحيم<sup>١٦</sup> لمن يرى» فيطلع الخلاق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحرقت السماوات والارض .

فهذه من علوم الآخرة وهي كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجملة القول.

١٣- س ٤٣ ، ٧٧

١٥- س ٤٣ ، ٥٥

١٢- س ٧٩ ، ١٤

١٤- س ٤٦ ، ٣٥

١٦- س ٣٦ ، ٥١

١٧- س ٧٩ ، ٣٦ - س ٢٦ ، ٩١

ان مواطن القيامة سبعة وهى: العَرَض وَاخذ الكتب والموازين والصِّرَاط والاعراف و ذبح الموت والمأدبة التى يكون فى ميدان الجنة .

اما العرض فهو مثل عرض الجيش يعرف اعمالهم فى الموقف وقد ورد عنه «صلى الله عليه وآله» انه سئل عن قوله تعالى: «فسوف يحاسب حساباً يسيراً» فقال: ذلك هو العرض فان من نوقش فى الحساب عُدَّ «يعرف المجرم»<sup>٢</sup> بسماهم» كما يعرف الاختيار ههنا بزيئهم .

واما الكتب «فامّا من اوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب الى اهل مسروراً»<sup>٣</sup> وهو المؤمن السعيد لأن كتابه من جنس الألواح - العالية «والصّحف المكرّمة المرفوعة المطهّرة بأيدي سفرة كرام بركة»<sup>٤</sup> «واما من اوتى كتابه بشماله»<sup>٥</sup> وهو المنافق الشقي لأن كتابه من جنس الأوراق - السفلية والصحايف الحسية القابلة للاحتراق كما قال سبحانه: «ان كتاب الفجار لفي سجين»<sup>٦</sup> وما ادريك ما سجين كتاب «مرقوم ويل» يومئذ للمكذّبين»<sup>٧</sup> واما الكافر فلا كتاب له والمنافق سئل عنه الايمان وما اخذ عنه الاسلام وقيل فى حقّه «انه كان لا يؤمن بالله العظيم»<sup>٨</sup> فيدخل فيه المعطل والمشرک والجاحد ويكون المنافق فى باطنه واحداً من هؤلاء ولا ينفع له صورة الاسلام وينفع للعوام والضعفاء .

واما من اوتى كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه<sup>٩</sup> وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً» فاذا كان يوم القيامة قيل له خذ من وراء ظهرك اى: من

٢- س ٥٥، ي ٤١ .

٤- س ٨٠، ي ١٣٤١٣٠

٦- س ٨٣، ي ٨١٧٩٠

٨- س ٨٤، ي ١٠

١- س ٨٤، ي ٨١

٢- س ٨٤، ي ٨١٧٩٠

٥- س ٦٩، ي ٢٥

٧- س ٦٩، ي ٣٢

٩- س ٢، ي ١٨٤

حيث نبذته فيه في حيوتك الدنيا «قل ارجعوا ورائكم فالتمسو نوراً<sup>١٠</sup>» وهو كتاب المنزل عليه لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره «ظنّ ان لن يحور<sup>١١</sup>» .  
واما الموازين فيجعل فيها الكتب والصّحايف كما يوزن ههنا الاّ نظار الصحيحة والفاصلة بعلم الميزان ليظهر صحّتها وفسادها و يستبان صحيحها من فسادها وآخر ما وُضع في الميزان قول العبد: «الحمد لله» ولهذا قال النّبى صلى الله عليه وآله : «الحمد لله ملاء الميزان» .

وكفّة ميزان كلّ احد بقدر علمه و كل ذكر و عمل يدخل فيه الاّ لا اله الاّ الله، لان كل عمل له مقابل في عالم التّضادّ و ليس للتوحيد مقابل الاّ الشّرك ، ولا يجتمعان في ميزان احد، اذ اليقين الدائم كما لا يجامع ضدّه لا يتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفّة الاّ اخرى ولا يرجّح عليها شئ كما يدلّ عليه حديث صاحب السّجّلات\* واما المشركون «فلا تقيم لهم<sup>١٢</sup> يوم القيامة وزناً» لأن اعمال خيرهم محبوبة .

واما الصّراط فهو طريق الجنّة يشتمل عليه الشرع الاّ نور و هو ههنا معنى و في الاّخرة له صورة محسوسة يقول الله لنا: «وان هذا صراطى مستقيماً فاتّبعوه ، ولا تتّبِعُوا السّبِيل فتفرّق بكم عن<sup>١٣</sup> سبيله»

ولما تلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» هذه الآية خط خطاً وعن جنبه خطوطاً فالمستقيم هو صراط التّوحيد الذى سلكه جميع الانبياء و اتّباعهم والمعوجة هى طرق اهل الضلال ، والمشرك لا قدم له على صراط التّوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعتّل لا قدم له على صراط الوجود والموحّد و ان كان فاسقاً لا يخلّد

١٠- س ٥٧، ١٢ س ١١- ١٤ س ٨٤، ١٤ س ١٤ \* السجلات جمع السجل اى الدفتر فقد ورد ان رجلاً لم يعمل خيراً وقد تلفظ يوم بكلمة «لا اله الاّ الله» مخلصاً فيوضع في مقابله تسعة وتسعون سجلاً من اعمال الخير ..... ظاهر الحديث المقابلة وزاد عليها البصنف المعادلة  
١٢- س ١٨، ١٠٥ س ١٣- ١٤ س ٦٤، ١٠٤ س ١٤

فى النار بل يُمْسِكُ و يسئل و يعدَّب على الصراط، وهو على ' متن جهنم غايب فيها والكلايب التى فيه بها يُمْسِكُهُمُ الله عليه

ولما كان الصراط فى النار وما ثمَّ طريق الى الجنة الا عليه ، قال تعالى: «وان منكم الا» واردها كان على ' ربك ا حتماً مقضياً» وهذه الكلايب والخطاطيف والحسك كما ورد فى الحديث هى: صور اعمال بنى آدم» وهى القيود والتعلقات بالأمور الدنيا تمسكهم على الصراط فلا ينتهضون الى الجنة ولا يقعون فى النار حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمان فمن تجاوز ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسر انظره الله ومن عفى عفى الله عنه ومن استقصى حقه ههنا عن عباده استقصى الله حقه منه هناك ومن شدد<sup>٢</sup> على ' هذه الامة شدد الله عليه كما ورد فى الحديث : انما هى اعمالكم ترد عليكم . فالتزموا مكارم الاخلاق هو غداً يعاملكم بما عاملتم به عباده .

واما الاعراف فهو: سور بين الجنة والنار، «باطنه<sup>٣</sup> فيه الرحمة» وهو ما يلى منه الجنة «وظاهره من قبله العذاب» وهو ما يلى<sup>٤</sup> منه النار، يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى النار وبعين اخرى الى الجنة وما لهم رجحان بما يدخلهم احدى الدارين فاذا دعوا الى السجود وهو الذى يبقى يوم القيامة من - التكليف فيسجدون فيرجع ميزان حسناتهم فيدخلون الجنة ولو جاءت ذرة لاحدى الكفتين لرجحت بها فيطعمون فى كرم الله وعدله وانه لا بدء لكلمة «لا اله الا

١- س ١٩، ي ٧٢

٢- ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه . فى نسخة المطبوعة : «من شدد على هذه الآية من الله عليه» والظاهر انه اشتباه بين من الناسخ .

٢- سورة ٥٧، آية ١٣

٤- فى بعض النسخ: وهو ما يلى الجنة منه وما يلى النار منه .

الله» عناية بصاحبها لقول الله فيهم : «وعلى الأعراف رجالٌ يعرفون كلاً بسيماهم  
الآيات .

واما ذبح الموت فان الله يظهره يوم القيامة فى صورة كبشٍ أملحٍ ويأتى يحيى  
«عليه السلام» ويده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادى منادياً اهل الجنة مخلود» بلا  
موت ويا اهل النار خلود بلا موت .

وليس فى النار فى ذلك الوقت الا الذين هم اهلها و ذلك يوم الحسرة و انما  
سمى بها لانه حسر للجميع اى ظهر عن صفة الخلود الدائم للطائفتين فاما اهل الجنة  
اذا راوا الموت سرثوا سروراً عظيماً فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك الدنيا  
و كنت خير و ارد علينا و خير تحفة اهداها الله الينا قال النبى «صلى الله عليه و آله» :  
«الموت تحفة المؤمن» .

واما اهل النار اذا بصروه يفزعون منه يقولون: «لقد كنت شرّاً و ارد علينا حلت  
بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة» ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح ممّا  
نحن فيه، ثم تغلق ابواب النار غلقاً لا يفتّح بعده وينطبق على اهلها ويدخل بعضها  
على بعض ليعظم الضغطة ° على اهلها فيها و يرجع اسفلها اعلاها و اعلاها اسفلها ،  
ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم فى القدر اذا كان تحتها النار العظيمة «يغلى  
كغلى الحميم» ٦ فيدور بمن فيها علواً وسفلاً «كلّما خبّت ٧ زدناهم سعيراً»  
بتبديل الجلود .

واما المأدبة فهى لاهل الجنة و فيها درّة مكّة بيضاء نقيّة منها ، يأكلون و فى

٥- ليعظم الضغاط... دط - آءق

٤- س٧، ن ٤٤

٦- س٤٤، ن ٤٦

٧- س١٧، ن ٩٩

ذلك الوقت يجتمع اهل النار فى مندبة فاهل الجنة فى المئادب و اهل النار فى المنادب و طعامهم فى المأدبة زيادة كبدالنون لمناسبة الحياة التى فى عنصر الماء للحيوان - البجرى<sup>٨</sup> والكبد ايضا بيت الدم و هو مركب الحياة لمكان الروح الحيوانى فهو بشارة لاهل الجنة ببقاء الحياة ابدًا وطعام هؤلاء فى المندبة طحال الثور والطحال بيت الوسخ يجتمع فيه اوساخ البدن وما يعطيه الكبد من الدم الفاسد والثور حيوان ترابى طبعه البرد واليبس والارض محمولة على قرن الثور و جهنم على صورة الجاموس فالطحال من الثور لغذاء اهل النار اشد مناسبة لما فى الطحال من الدم مويّة لا يموتون ولما فيه من اوساخ البدن لا يحيون<sup>٩</sup> فيورثهم اكله سقمًا ومرضًا وبؤسًا ثم يدخل اهل النار ، النار واهل الجنة الجنة «فما هم منها بمُخرجين»<sup>٩</sup>

#### الاشراق السادس عشر

فى كيفية خلود اهل النار الذين

هم اهلها فيها

هذه مسئلة عويصة<sup>٨</sup> وهى موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل تسرمد العذاب عليهم الى مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهى العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها و انهم ما يكون الى مالا نهاية له فان لكل من الدارين عُمّارًا و لكل منهما ملاءوها .

والأصول الحكيمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل موجود

٨- فى بعض النسخ: «لا يحيون صورتهم اكله» وهو غلط فاحش و كذا فى النسخة المطبوعة فى ١٢٩٨ هـ ق .

غاية يَصِلُ إليها يوماً وان الرِّحمة الالهية وَسَعَتْ كلَّ شَيْءٍ كما قالَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ :  
«عَذَابِي أَصِيبُ بِهِ <sup>١</sup> مِنْ أَشَاءَ وَرَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» .

وعندنا أيضاً اصول دالّة على ان الجحيم و آلامها و شرورها دائمة باهلها ، كما  
ان الجنة و نعيمها و خيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر .  
وانت تعلم : ان نظام الدنيا لا يَنْصَلِحُ الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية ولو كان  
الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاشية لاختلَّ النِّظامُ بعدم  
العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالقراغنة والدجاجلة والنفوس  
المكثارة كشياطين الائنس والنفوس البهيمة كجيلة الكفار .

وفي الحديث الربّاني : «انى جعلتُ معصية آدم سبباً لعمارة العالم» قال  
سبحانه : «ولو شئنا لآتينا كلَّ نفسٍ <sup>٢</sup> هديها ولكنَّ حقَّ القول مني لأمْلئَنَّ  
جهنم من الجنّة والناس اجمعين» .

فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة لا هنال ساير الطبقات الممكنة في  
ممكن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلتوا اكثر مراتب هذا العالم  
عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الاءمور الخسيسة والدنيّة المحتاج اليها في  
هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب و يتنعّم بها اهل الذلّة والقسوة  
المُبعّدون عن دار الكرامة والمحبة والثور .

فوجب في الحكمة الحقّة التفاوت في الاءستعدادات لمراتب الدّرَجات في -  
القوّة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه التلازم النافذ في قدره -  
الحكم بوجود السعداء والاءشقياء جميعاً فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء  
الهي و مقتضى ظهور اسم ربّاني فيكون لها غايات طبيعيّة ومنازل ذاتيّة والاءمور



الذاتية التي جبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملايمة لذينة ؛ و ان وقعت المفارقة عنها امدأ بعيداً ، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها زماناً مديداً ، كما قال تعالى : «وحيل<sup>٢</sup> بينهم وبين ما يشتهون» والله متجلّ بجميع - الأسماء في جميع المقامات والمراتب فهو الرحمن الرحيم و هو العزيز القهار و في الحديث «لولا أن تَذنبون لذهب بكم و جاء ب قوم يذنبون» .

وقال بعض المكاشفين<sup>٤</sup> يدخل اهل الدارين فيهما الشّعداء بفضل الله و اهل - النار بعَدَلِ الله و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلّدون فيهما بالنيّات فيأخذ الاءلم جزاء العقوبة موازياً لمدّة العمر في الشّرْك في الدنيا فاذا فرغ الاءمدّ جعل لهم نعيماً في الدار التي يخلّدون فيها بحيث اتهم لو دخلوا الجنة تألّموا العدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتكلّدون بما هم فيه من نار و زمهرير وما فيها من لَذع الحيّات والعقارب كما يلتذّ اهل الجنّة بالظلال والنور و لسمّ الحسان من الحور لان طباعهم يقتضى ذلك ، الا ترى الجعّل على طبيعة يتضرّر بريح الورد و يلتذّ بالنّسّ و المحرور من الانسان يتألّم بريح المسك فاللذّات تابعة للملايم والالام لعدمه» ونقل في الفتوحات المكية<sup>٦</sup> عن بعض اهل الكشف انه قال : «انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد» من الناس البتّة و يبقى ابوابها تصطفق و ينبّت في قعرها «الجرجير» و يخلق الله لها اهلاً يملأها» .

٢- س ٢٤ ، ي ٥٢

٤- وهو العارف المكاشف ابن العربي في الفتوحات المكية و كتاب فصوص الحكم والشيخ العارف صدر القنوي

٥- ولهم الحسان من الحور .

٦- فتوحات المكية ط بولاق ١٢٧٨ هـ ق ج ٢ ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

قال القيصرى فى شرحه<sup>١</sup> للفصوص : و اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود و صفة و فعل " الا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون الى رحمة و هو الرحمن الرحيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابداً و ليس ذلك المقدار من العذاب ايضاً الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدّر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل :

و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جوركم عدل \* \*

١- شرح القيصرى على فصوص الحكم ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٤٦ «الفصل الهوى» وقد بين هذا التحقيق فى الفص الاسماء على ايضا ص ٢٢٨ و الشيخ العارف ، ابن العربى يشير فى امثال هذه المواضع الى ما فيها من الرحمة الحقانية و هى من المظلمات المدركة بالكشف لانه ينكر نموذج بالله وجود العذاب و ما جاء فى الكتاب الا الى انواع العذاب فى النشأة الدنياوية حاكية عن العذاب فى الآخرة ، لان عذاب الآخرة ابقى و ادم فالمصير الى ما حققناه .

\* - لابس بذكر مسالة دوام العذاب و خلود الكفار و ما يرد على المصنف العارف التحرير والشيخ الاكبر ابن العربى و اتباعه و عمدة استدلال المصنف و نقاوة حجته على انقطاع العذاب يرجع الى الدليلين :

الاول : ان فطرة التوحيد اى الفطرة الله التى فطر الناس عليها اصل ثابت فى السعداء والاشقياء والفطرة الدائية لا تزول بطريان الفسق والكفر والكفر والفسق صفتان عرضيتان بالنسبة الى الفطرة الاولى والمقام الدائى الداخلى تغلب على الصفة العرضية الموجبة للعذاب و الى هذا اشار استاد «١» مشايخنا العظام .

خلقناهم هم بفطرت توحيد زاده اند	اين شرک عارضى شمر و عارضى يزول
از رحمت آمدند برحمت روند خلق	اينست سر عشق كه حيران كند عقول

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است      فھر بر وى چون غبارى از غش است

الثانى ان الرحمة الواسعة وسعت كل شئ و سبقت على غضبه و مقتضى الرحمة الرحمانية غلبتها على الغضب و تخلص الكفار عن النار يرد عليه ان مبدء العذاب فى الكفار امر جوهرى و طبيعة ثانوية حاصلة من تكرر الفسق والفجور ولهذا كانت حركات الكفار فى الآخرة الى الصور المولمة المؤدية حركة دورية واذا لم تكن لهم الحركة المستقيمة لامحالة يقفون فى النار الذين رسخت فى باطن وجودهم الهياكل الردية والصور البهيمية ليس لهم رافع خارجى ولا دافع داخلى يدور عليهم العذاب على الدوام و يتجدد عليهم الصور المولمة

و ذكر بعض المحققين من اهل الكشف<sup>١</sup> «ان من الاحوال التى فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله .

قال تعالى : «وقضى ربك الا تعبدوا الا الله» وهذه عبادة ذاتية» وقد سبق من القول بان جميع الحركات والانتقالات فى ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه ، واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على اقربه قرباً وعلى سلوكه الجبلى سعياً و امعاناً و هروكاً و ان كان من الاشقياء الكافرين فهو اما من الجهال المختموم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهائم لا يفقه شيئاً

⇨

ازلا و ابداً وغاية وجودهم ذوق النار والانغمار فى العذاب و يؤده قوله تعالى: «خلقت هؤلاء للنار ولا ابالى وهؤلاء للجنة ولا ابالى» .

والرحمة الرحمانية وسعت كل شىء حتى الكفار وهذا لا ينافى دوام العذاب لان المخلدون فى النار بالنسبة الى اهل الجنة اقلون وهذا معنى سبقة الرحمة على الفضب .

واعلم انه لمبدء لحركة اهل النار لا خارجا ولا دخلا لان المتحرك فى الآخرة مستكف بذاته ومبدء ذاته «لا يموت فى الآخرة» حتى يتخلص عن النار «ولا يحيى» اى لا يصل السعادة والنعمة و حرام عليه رائحة الرحمة .

والمصنف العلامة «فده» قد رجع عن هذا القول فى رسالة العرشية التى صنفها بعد هذا الكتاب وقال: «واما انا والذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و انما هو موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم..... وليس هناك موضع رحمة وراحة واطمينان.....» رسالة العرشية ط ١٣١٥ هـ ق ١٩٥ .

ومما ذكرناه ظهر ان ما قيل فى هذا المقام (انقطاع العذاب و صيرورته عذاباً) تمويه وخيال فى خيال وما انزل الله بهامن سلطان والمتبع فى امثال هذه المسائل نصوص الكتاب والسنة والبراهين العقلية لا الخطابات اللدوية والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

١- وهو العارف الكامل صدر الدين القونبوى

من حقايق الدّين ولا له قوّة الوصول الى عالم اليقين «ولو علم الله ° فيهم خيراً لا سمعهم» و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و ماله فى الآخرة من نصيب و اتّما له المشى فى مراتع الدوابّ و السّباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و ينعم كنعيمها و ان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليماً لا نحرافه عمّاً فطر عليه و هوّيه الى الهاوية التى يقابل الهويّة فبقدر نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذاب اليم الا ان الرحمة واسعة والفطرة باقية والاّلام دالّة على وجود جوهر اصلى مقاوم لها و التّقاوم بين المتضادّين لا يكون دائماً ولا اكثرياً لما حقّق فى محلّه ، فلا محالة يؤل اما الى بطلان احديهما او الى الخلاص لكن الجوهر النفسانى من الاّناسان لا يقبل الفساد ولو فسد لاستراح من العذاب و قال تعالى ١ : «لا يموت ٢ فيها ولا يحيى» اى لا يموت موت البهائم والحشرات ولا يحيى حيوة السّعداء والعقلاء .

ومما استدل به على ذلك فى الفتوحات المكيّة قوله تعالى ١ : «اولئك اصحاب النار ٢ هم فيها خالدون» وما ورد فى الحديث النبوى من قوله صلى الله عليه وآله : «ولم يبق فى النار الاّ اهلها ، الذين هم اهلها و ذلك لأن اشدّ العذاب على احد مفارقة وطنه الذى اتّقه فلو فارق النار اهلها لتعذّبوا باغترابهم عما اهلّثوا له، وان الله تعالى ١ قد خلقهم على ١ نشأة تألّف ذلك الموطن» \* .

و ذكر فيها ٨ ايضاً فعمرت الداران وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شىء حتّى ١ جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين .

٥- س ٨، ي ٢٣

٦- س ٢٠، ي ٧٦

٧- س ٢، ي ٢٥٩

\* قال فى الاسفار: «هذا استدلال ضعيف» واستدل به على انقطاع العذاب وملازمة النار للكفار بما هو اضعف ما ذكره ابن العربى «الانسار ط ج ط ص ٣٥٣ سفر النفس  
٨- الفتوحات المكية . ج ٢ ط ١٢٧٢ هـ ق بولاق ص ٢٤٥، ٢٤٦ .

وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبلَّ على الرحمة بحيث لو مكَّنه الله في خلقه لآزال  
صفة العذاب عن العالم .

والله قد اعطاه هذه الصِّفة و معطى الكمال احقَّ به وصاحب هذه الصِّفة «انا»  
و «امثالي» و نحن عباد مخلوقون اصحاب كهواء و اغراض ولا شك انه ارحم  
بخلقهِ مِنَّا .

وقد قال عن نفسه جلَّ علاؤه «اتَّه ارحم الراحمين<sup>١</sup>» فلا شك انَّه ارحم  
منا بخلقهِ ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة» وقد قام دليل العقلى على  
انَّ البارى لا ينفعه الطاعات ولا يضرُّه المخالفات ، وان كلَّ شىء جار بقضائه و  
قَدَره و ان الخلق مجبورون في اختيارهم ، فكيف يُسرمد العذاب عليهم \* وجاء  
في الحديث: «وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين» فالآيات الواردة في حقِّهم  
بالتعذيب كلها حقٌّ و صدق و كلام اهل المكاشفة لا ينافيها لانَّ كون الشىء عذاباً  
من وجه لا ينافى كونه رحمةً من وجه آخر «فَسُبْحَانَ مَنْ ابْتَسَعَتْ رَحْمَتُهُ لَأَوْلِيائِهِ  
فِي شِدَّةِ نِقَمَتِهِ<sup>٢</sup> واشتدَّتْ نِقَمَتُهُ لَأَعْدَائِهِ فِي سَعَةِ رَحْمَتِهِ» .

١- س ١٢، ي ٦٤ .

\* واعلم ان ترتب العذاب انما هو على الصور النيات وهذا الترتيب امر قهري طبعى نظير ترتب  
الانار الطبيعية على ذوات الانار مثل احراق النار وبرودة الماء وحرارة المادة الى كما لانها الناشئة عن  
نضاء الله و قدره .

١- هذا ما افاده المولى الموالى رئيس اهل الكشف واليقين على عليه السلام و قد شرحنا كلامه فى شرح  
مقدمة القيصرى .

٢- مسألة خلود الكفار و انقطاع العذاب عنهم لا يلائم القواعد العقلية والانار الواردة عن حملة الوحي عليهم-  
السلام وقد عدل عن هذا القول المصنف العلامة ونحن قد ذكرنا تفصيل الاستدلال على بقاء الكفار فى النار و  
عدم انقطاع العذاب وتخفيفه عن الكفرة لان قوة العصيان ومخالفة الحق والملكات الحاصلة عن تكرار افعال السيئة

### الشاهد الثالث

فى الإشارة الى العوالم الثلاثة : دار الدنيا و دار الحساب والجزاء  
و دار القرار بقول مُستأنف  
و فيه إشارات:

#### الإشراق الاول

فى حصر العوالم على 'كثرتها فى ثلاث نشآت

قد اشرنا سابقاً الى 'ان الموجود إما محسوس او مخيل او معقول و لكل منها  
نشأة و عالم فعال المحسوسات هى الدنيا و هى دار الحركات والاستحالات و كل ما  
فيها فهو لا محالة امر متجدد الوجود مستحيل الكون لا يلحق آخره باوَّله ولا يستمرُّ  
اوله الى آخره و عالم الصور الباطنة يحذو حذو هذا العالم فى اشتماله على جميع الصور  
الملذة والمؤذية الا انها اشدُّ الذذا و ايلاماً من هذه الاشياء لائتها الطَّف واقوى.  
فهى ينقسم الى 'جنة السعداء و جحيم الاشقياء ، واما عالم الآخرة المحضة فهى عالم  
الوحدة والجمعية فكل كثرة تصل هناك يضمحلُّ لشدة وحدته و كل ظل وفيء يتلاشى

==

بالحركات الجوهرية والتحولات الذاتية اذا رسخت بنيانه واستحكمت اساسه فى النفس بحيث صارت داخله  
فى جوهر النفس لا تزول الا بزوال النفس والنفس دائمي وما وقعت فى باطن وجوده دائمي بدوام النفس .

٢- فى حاشية نسخة «د» التى كتبت فى زمان حياة المصنف العلامة قده : ربما يظن فى ظاهر الامر: ان بين  
ما ذكرناه اولاً من دوام الآلام على اهل النار وبين اقوال هؤلاء المكاشفين مخالفة بينة لانهم حكموا بانقطاع العذاب  
عنهم، لكن الناقد البصير عند التحقيق يعلم ان التخالف بينهما لعدم المنافات بين عدم انقطاع العذاب عن اهل  
النار وبين انقطاعه عن كل واحد من اهلها» منه دام ظله

من تلؤلؤ ضيائه ونوريته يحشر اليه السابقون المقرَّبون لفناء انيَّتهم وتحقَّتْهم بالوجود الحقاني دون اصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات والاسماء لبقاء التفاتهم الى 'ذواتهم المنورة بنور الرحمة' .

واما اصحاب الشمال المقيَّدون لمحبة الشهوات فهم النازلون الى 'مَهْوَى الطبيعة ودركة الهوى' والقاعدون مع حزب الشيطان «حول جهنم جثيًا»<sup>٢</sup> .

### الاشراق الثاني

فى الاشارة الى 'مجيئنا الى اهذه الدار  
و تعيين حدِّها و حد ما فوقها

اعلم اتًا من ذلك العالم جثنا الى 'هذا العالم و حدُّه من فوق فلك البروج تحت فلك المستقيم' .

و حدُّ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك و هو «سُدرة المنتهى»<sup>٣</sup> عندها جثَّة- المأوى<sup>١</sup> الى 'تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلى و مَجِيئنا من ذلك العالم انما هو من جثَّة الله التى هى حظيرة القدس و هى فوق ذلك العالم و هذا العالم' .

فاما هذا العالم فهو دار عمل و ذلك العالم دار حساب و جزاء و الجنة هى دار جزاء المحسنين و فى الحديث «الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه»<sup>٤</sup> .

واما دار الاشقياء فهى فى طبقات الجحيم، و اسفلها تحت سبعة ابحر مطبقة كما ورد فى بعض الآثار .

واعلم انَّ مَجِيئنا من ذلك العالم ليس على نوع ذهابنا اليه والفرق بينهما على

١- المقيَّدون بمحبة الشهوات .... دط - ل، م ٢- س ١٩، ي ٦٩ ٣- س ٥٣، ي ١٥٤١٤

٤- والفرق بين الاحسان ومراتب الايمان ومعنى هذا الحديث وقد ذكرناه فى شرحنا على المقدمة القيصرى ط

نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل فإن مجيئنا الى ' هذا العالم للتمحيص والتطهير «ليمحص الله الذين آمنوا<sup>١</sup> و يمحق الكافرين» .

وقد مرَّ ان نوع الانسان متفق في البداية و مختلف في النهاية ففي المجبيء الى هيهنا اتفق المحسن والمسيء و اما في الذَّهاب فمن احسن عمله فالى ' جنة الاعمال او جنة الصِّفات و اما من اساء عمله فيبقى تحت 'ذل الطبيعة او ذل النفس والهوى فيهوى اِمَّا الى الهاوية او تحت جهنم الطَّبِيعَة «مادامت السماوات والارض الا ما شاء الله ؛ ان ربك فعَّال» لما يريد<sup>٢</sup> .

واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الى الصور الموافقة و يأنسوا بها .  
فعلم : ان البشر بحسب الفطرة الاصلية فوق الارادة والطبيعة لكنَّهم اليوم محبوسون تحت الطبع ، مقيّدون تحت قيد العقل الذي بذره العمل السياسي العقلي الذي جاء به الرسل «عليهم السلام» حتى يستفيدوا منهم طريق الاستيناس بما وراء الطَّبِيعَة والعقل العملي من درجات الجنان والصور الحسان و يطمئنثوا بذكر الله و يستضيئوا بانوار الملكوت و بتلك الاستضاءة يضيء لهم طريق الصِّراط «يسعى نورهم<sup>٣</sup> بين ايديهم و بايمانهم» فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبية لخلاصهم من محابس البرازخ «فاذاهم من الاجداث الى ربهم ينسلون<sup>٤</sup>» .

### الاشراق الثالث

في ملاقة الملائكة (في موافاة الملائكة. د،ط)

قد مرَّ ان كل انسان مرهون بعمله ، فاذا فارق هذا العالم يتلقَّاه ملائكة الرحمة او ملائكة العذاب فيحملون الى البرزخ فمادامت النفوس في قبور البرازخ ،



فهى ان كانت مؤمنة فتح لها باب من الجنة وان كانت كافرة فتح لها باب من النار الى قبرها .

والنفوس فى هذه القبور واجدون اللذات والالام التى يستحبها الصّور الحاصلة لهم من العلم والعمل فى الخير والشرّ و يصير فيها محكمة ذاتية مثمرة .

فحال النفوس فى هذه القبور كحال النطفة فى الرحم والبذر فى الارض ينبت فيها ويثمر على ما فى اصلها جاءت من ظهرايها حتى اتصلت بها القوة الاسرافيلية صار حكمها وحالها الى لون آخر و كما يكون المؤمن مستيقظا بوجود اللذات<sup>٢</sup> ومعاينتها كذلك يجد الكافر عذابا بمعاينة الصور المكروهة على طبق علمه وعمله فى هذا العالم .

#### الاشراق الرابع

فى ان الملائكة تسوقون العباد الى منازل الرحمة

او العذاب كما قال تعالى «وجاءت كل

نفس معها سائق وشهيد»<sup>٣</sup>

قد علمت ان العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا . وهى عالم الطبيعيات والبرزخ و هو عالم النفوس والاخرة وهى عالم الارواح المطلقة . و حقيقة الانسان فى مبادئ تكونها هى بالقوة فى نشأتها الثلاث لكونه قبل قوام وجوده فى كتم الخفاء فى مجموع ادراكاتها الحسية والخيالية والعقلية التى بكل واحدة منها يدرك عالما من هذه العوالم .

١- ان كانت مؤمنة فتحت ..... و ان كانت كافرة فتحت ..... م٤ل - د٤ط

٢- س ق ٥٠ ، ٢٠ ي

٣- متنمما بوجود اللذات .... د٤ط

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حاساً ومحسوساً ومُخرِجاً فيه الى الفعل ملائكة يسمى في الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لآئها للمبْعِدِينَ عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تسعة عشر فاذا تجاوز من هذا المقام بلغ الى مرتبة الحسن الباطني فيصير ذا تذكروا حفظ واسترجاع ويحدث في باطنه ملكات و اخلاق "حسنة" او قبيحة و لكل منها ملائكة هي كتبة الاعمال الا ان كُتِبَ الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين .

فاذا تجاوز عن حجب هذه الصفات والتعلقات يصير مستعداً للارتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة عليّون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحرّيك والنقل بل انما شأنهم مجرد الشهادة لبرائتهم عن التجدد والا تتقال فيشهدون كتاب الا برار كما قال: «كتاب الا برار لفي عليّين<sup>٢</sup> وما ادراك ما عليّون ، كتاب "مرقوم" يشهده المقرّبون»

#### الاشراق الخامس

في مآل كل واحد من هذه الفرق الثلاثة فريق "في الجنة و فريق "في السعير و فريق "في جوار الله وحضرته «في مقعد صدق عند مليك مقتدر<sup>٣</sup>»

قد علم : ان المقامات الكلية الجامعة لجميع الناس في الآخرة ثلاثة وان كان كل منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يحصى والا انسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

١- فيصير ذا تذكرة ... د،ط

٢- س٨٣، ي١٩٤١٨، ٢١٤٢٠ : كما قال : ان كتاب الابرار

٣- سورة القمر ٥٥ آية ٥٥

في اكثر النسخ

فمن غلبت عليه جهة الحسّ و عشق المستلذّات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسيّة و فواتها فهو اليّفُ غصّة و رهين عذاب اليم لأنّ هذه الحسيّات الدنيوية لا حقيقة لها باقيّة و انما هي امور "سائلة" زائلة مستحيله شأنها الذّوبان والاستحالة بنار الطبيعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق امراً مستحيلاً و طلب شيئاً باطلاً ، فحاله كحال من رأى في منامه صورة استحسناها و عشّقها فاذا استيقظ من نومه لم يبق منها اثر "غير الالْم والحسرة او كمن ركب على سفينة في بحر انجمدت تلك السفينة من ماء ذلك البحر لبرودة الشّتاء فكان معتمداً عليها سايراً بها ، في اكناف البحر مغترا بانعقادها و دوامها مدّة يسيرة جاهلاً بالعاقبة وبانها سيضمحلّ و يذوب و يتّصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه اصلها و طبيعتها و هكذا - البدن وآلاته الحسيّة فائتاً كالسفينة وآلاتها و هي جارية في بحر الهول و ينعد من اجزائها فاذا طلعت شمس الحقيقة ذابت بها المجازات و اضمحلت و انحلت التراكيب ذوبان الجميد و اضمحلال الثّلج بحرارة ارتفاع الشمس ، او ان الصّيف ولا نجاة الا لمن تعلّم السباحة في الماء او ركب سفينة النّجاة فان هذه سفينة الهلاك .

فان اهل النّجاة اما علماء قادرون على السباحة في ماء الحياة ، واما متعلّمون من اهل التقليد محمولون على سفارين الاهداء ذوات الواح و دُسّر كسفينة نوح و سفينة اهل البيت «عليهم السلام<sup>١</sup>» فمن لم يكن عالماً ولا متعلّماً فسيبيله الهلاك في بحر الدنيا و جحيم الآخرة «اغرقوا فادخلوا<sup>٢</sup> ناراً» .

فقد انكشف : انّ هذا البحر سينقلب يوم اليامة ناراً متحرّقة و من غلب عليه

١- ورد في الصحاح المعتمدة من طرق العامة والكتب المعتمدة والطرق الصحيحة من طريقة اصحابنا الامامية واشياخنا الاثناعشرية : «مثل اهل بيتي كسفينة نوح ، من ركبها نجي ومن تخلف عنها هلك» .

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنة والزهد في الدنيا والاعتقاع عن هذه اللذات العاجلة فماله الى دار السلامة والدخول في ابواب الجنان والامن من عذاب النيران .

ومن غلب عليه ادراك الامور الالهية والتشويق الى الاطاعة بالعقلية والتجرد عن الجسمانيات فماله الى انخرط في سلك اهل الملكوت بل القيام في صف اعلى المهيمين اذا كانت عقائده الحققة متأدية الى الكشف التام، مشفوعة بالزهد الحقيقي والنية الخالصة عما يشغل سره عن جانب القدس .

وهذه غاية ما يصل اليه البشر لقوة سلوكه العروجي على اصرار التوحيد فاية نفس جمعت المناقب العلمية وهي معرفة الله و اسمائه و افعاله من كتبه و رسله واليوم الآخر ، والمناقب العملية وهي تسخير القوى الشهوية والغضبية والادراكية المسماة بالعدالة ؛ فقد فاز فوزاً عظيماً ومن عانده وانكر طريقه طلباً للحطام ورياسة الاقران فقد خسر خسرانا مبيناً .

وبين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الاوساط ، يمكن معرفة اجناسهم وضبط اعدادهم في الحصر وليس هذا الكتاب يحتمله ١ .

#### الاشراق السادس

في ان الحوادث الاخروية كيف

يوجد بلا مادة

ثم لقائل ان يقول : ان الدار الآخرة على كثرة صورها و اجرامها واشكالها وهيئاتها و جناتها و انهارها او جحيمها و حميمها و زقومها و حياتها و عقاربها ،

هل لها مادة تقبل تلك الصُّور والهيئات ام لا؟ فان كانت لها مادة فما هي؟ والنفس مفارقة عن عالم المواد<sup>١</sup> والاعجاسام .

فنقول : نعم ان<sup>٢</sup> لتلك الصُّور الاُخرويَّة امر<sup>٣</sup> يشبه المادَّة الحاملة لهذه الصور الدنيويَّة الا<sup>٤</sup> انها يمتاز عن هذه بان هذه ناقصة يَحْتَاج الى<sup>٥</sup> فاعل مباين يَكْمِلُها على<sup>٦</sup> سبيل التَّربية شيئاً فشيئاً ، لآ<sup>٧</sup>نها في عالم الحركات والاتِّفاقات واما تلك القوَّة فهي نفسانية مستكفية بذاتها و بعللها الذَّاتيَّة فاذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكُّرها من غير حاجة الى<sup>٨</sup> تجشُّم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه المواد<sup>٩</sup> .

اولاً ترى<sup>١٠</sup> ا<sup>١١</sup> محل السَّواد اذا زالت عنه صورة السَّواد فيحتاج في استرجاعها الى<sup>١٢</sup> علَّة جديدة مباينة عن ذاته .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

كلُّ هَيُولَى<sup>١٣</sup> يكون الطِّف جوهراً و اشدُّ قرباً الى<sup>١٤</sup> الروحانيَّة فانها يكون اشرف صورة واسرع قبولا<sup>١٥</sup> للصور واسهل انفعالا<sup>١٦</sup> من الفاعل .

مثال ذلك الماء فاتَّه لكون جوهره الطِّف من جوهر النِّشَاب صار لقبول الطعوم والاصباغ والاشكال اسرع ، والهواء لكونه الطِّف منهما لقبول الا<sup>١٧</sup>صوات والروايح والاشكال اقبل منهما لما يقبلانه ثم<sup>١٨</sup> الا<sup>١٩</sup>رواح الحيوانية والاع<sup>٢٠</sup>نوار الحسيَّة لكونها الطِّف من تلك المذكورات او<sup>٢١</sup>لا<sup>٢٢</sup> فهي يقبل الصور المحسوسة بها دفعة<sup>٢٣</sup> بلا مثله فهذا باب من المعرفة لآ<sup>٢٤</sup>هل الا<sup>٢٥</sup>ستبصار يمكن لهم الوُلُوج الى<sup>٢٦</sup> ملكوت الا<sup>٢٧</sup>خرة والناس في غفلة عن هذا .

١- في نسخة ل، م و آء : اولا ترى<sup>١٠</sup> ان محل السَّواد .

وذلك لأنّ لجواهر النفوس مراتب متفاوتة في اللطافة والكثافة وادائها مرتبة في اللطافة وهي اشدّ بكثير من لطافة الانوار المحسوسة والاضواء .  
ولهذا يقبل النفس رسوم ساير المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عندكونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها في اللطافة والنورية ويقدر الانسان ان يستحضر في قوّته المتخيّلة من الممكنات ما لا يقدر ان يستحضرها في قوّة حسّه لأن تلك القوّة روحانية في عالم الغيب وهذه جسمانية في عالم الشهادة فيُدرِك محسوساتها في مواد جسمانية من خارج وهي تصوّرها ويستحضرها من داخل وغيب وعالم الغيب افسح و مجالها ابسط فهذه القوّة الخيالية بمنزلة كقوّة الى عالم الغيب كما ان الحواس بمنزلة الكوى والرّواشن الى عالم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواس الظاهرة والقوى المحرّكة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة اعياناً والا فتلك الصور اشدّ جلاءً واكثر ظهوراً واَقوى وجوداً من هذه الحسيات المغمورة في المواد الكثيفة المظلمة وهكذا قياس القوّة العقلية في اللطافة والنورية ونسبتها الى ما يقبلها من رسوم انوار العقلية فانّ العقل الهولاني لكونه الطف المواد على الاطلاق يكون قياس الصورة العقلية وسرعة انفعاله عنها واتحاده معها هذا القياس فان الانسان اذا صار عقله المنفعل عقلاً بالفعل يقدر ان يتصوّر في عقله ذواتاً عقلية مجرّدة ويستحضرها متى شاء، الا انه مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسية لا يمكنه ان يشاهدها مشاهدة عينية بل ذهنية اللهم الا ان يكون في قوة تعقله وسعة نشأته بحيث لا يشغله موطن عن موطن كالا نبياء الكاملين ، و

٢- في بعض النسخ ومن جعلتها النسخة المطبوعة : اعياناً وهو غلط وسهو من النساخ

٣- واعلم ان ما ذكره «قده» في هذا المقام من النفس مباحث الحكمة ونحن قد قرنا هذه المسألة في حواشينا بما لا مزيد عليه .

ضَرَبَ "من الأولياء والصديقين" «سلام الله عليهم اجمعين» كما وقع لرسول الله ليلة -  
المعراج و سائر الاوقات التى كان يشاهد فيها الآخرة و احوالها كفاحاً \*

### الاشراق السابع

فى كَيْفِيَّةِ تَجَسُّمِ الاعمال<sup>١</sup> وتصوُّر النَّيَّاتِ  
يَوْمَ الآخِرَةِ

ان لكل صفة راسخة او ملكة نفسانية ظهوراً خاصاً فى كل موطن و نشأة فقد  
يكون لصورة واحدة آثار مختلفة فى مواطن مختلفة .

او لا ترى<sup>١</sup> : ان صورة الجسم الرطب مثلاً كالماء متى فعلت فى جسم قابل  
للرطوبة قبلتها فصار رطباً مثله ومتى فعلت فى مادة اخرى كالقوة الحسية او الخيالية  
وانفعلت عن الرطوبة لم يقبل مثلها ولم يصير رطباً مثله ، بل قبلت مثالها فلها اثر<sup>٢</sup>  
فى نشأة اخرى غير اثرها فى النشأة الاولى<sup>١</sup> .

وكذا قبلت النفس الناطقة بقوتها العقلية ظهوراً آخر من الرطوبة هي الصورة

\* وكان صلوات الله عليه بحسب باطن وجوده حقيقة ذاته يشاهد جميع الحقائق فى وجوده وهو اصل تمام  
الحقائق وكمال الاشياء و هو البرزخ البرازخ ووجوده يقوم القيامة الكبرى<sup>١</sup> و هو صلوات الله عليه بهذا الاعتبار  
يشاهد الآخرة و احوالها دائماً لا فى بعض الاوقات الا ان اظهاره عليه السلام هذا المقام للناس يكون فى بعض  
الاقوات والى<sup>١</sup> ما ذكرنا صرح الشيخ العارف الكامل مولانا جلال الدين الرومى «رض» و اشار الى ان شهود  
الحق ومراتب الوجود مقام له لا حال له .

صد قیامت خود از او گشته عیان  
ای قیامت تا قیامت راه چند ؟  
که ز محشر حشر را پرسد کسی  
زانکه حل شد در فنا بش حل عقد  
دیدن هر چیز را شرط است این  
عشق گردی، عشق را بینی جمال

زاده نانیست احمد در جهان  
زو قیامت را همی پرسیده اند  
با زبان حال میگفتی بسی  
پس محمد صد قیامت بود نقد  
پس قیامت شو قیامت را ببین  
عقل گردی ، عقل را دانی کمال

٢- فى بعض النسخ : فى كَيْفِيَّةِ تَجَسُّمِ الاحوال ...

العقلية الكلية<sup>١</sup>.

فانظر حكم تفاوت التشكلات في ماهية واحدة وقس عليها حال كل ماهية بحسب تخالف انحاء الوجودات و هذا القدر يكفي للمستبصر لان يؤمن بجميع ما وعده الشارع او اوعده عليه فكل من له تحدث<sup>٢</sup> في العلم يجب ان يتأمل في الصفات النفسانية و كيفية منشأيتها للاثار والافعال الظاهرة ليجعل ذلك ذريعة للوصول الى ' كيفية استتباع بعض الملكات للاثار المخصوصة في الآخرة .

فكما ان شدة الغضب في رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخين بدنه و احتراق مواده والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه وهذه الآثار من صفات الأجسام المادية وقد صارت نتائج منها في هذا العالم فلا عجب من ان يلزمها في نشأة ثانية «نار» موقدة تطلع فيها على الآئفة» فأحرقت صاحبها كما يلزمها هنا عند شدة ظهورها ضرر بان العروق والاداج و اضطراب الاعضاء و ربما يؤدي الى الامراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظاً .

## الاشراق الثامن

في تعيين محلّ الآلام والذّات في الدنيا والآخرة

لينكشف لذوى البصيرة : ان المحشور في القيامة

اي شيء من الانسان

اعلم ان الجوارح والاعضاء يستعذب جميع ما يطرق عليها من انواع الآلام ولهذا

١- اي الصورة الكلية من الماء بوجود عقلى سعى غير دائر فانها مجمع جميع افراده لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يشد عن حيلة وجودها السعى الكلى شيء من افراد المياه الواقعة في العوالم .

٢- فكل من له تحسس ... هكذا وجدنا في النسخ المعتمدة



سمى عذاباً لأنها يستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معداً بمعاقباً بل ربما كان مستعذباً كالسدنة والزبانية واهل السجون والاتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للالتقام من النفس التي كانت تحكم عليها و تسخرها بامر الله والالام يختلف عليها بما يراه في ملكها و موضع تصرفها وبما ينتقل اليه المدركات من الحواس والمشاعر و كذا النفس الناطقة التي هي محل المعرفة والحكمة سعيدة في الدنيا والاخرة لا حظ لها في الشقاء ، لأنها ليست من عالم الشقاء ، الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس - الحيوانية فهي لها كالدابة ، وليس للناطق الا المشى بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض و ان اابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان يردّها الى الطريق حرنت عليه و جمحت واخذت يمينا و شمالا و افراطا و تفريطا لقوة رأسها .

فاذا انكشف هذا، فقد علم ان المستحق للعقوبة يوم القيامة هي النفس الحيوانية فوقع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابته اذا جمحت و خرّجت عن الطريق الذي يريد صاحبها المشى عليه .

الا ترى : ان الحدود الشرعية في الزنا والسرقه والفرية انما محلها النفس - الحيوانية و هي التي يحس بالقتل وقطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الالءم بالنفس الحساسة المتخيلة .

واما النفس الناطقة فهي على شرفها مع عالمها في سعادتها دائمة و هي منفوخة من روح الله وليست هي موجودة في اكثر الناس .

واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيداً فكانت سليمة مطيعة ذلولة او شقياً فكانت جموحة عاصية فالمطيعة يسرح يوم الاخرة في مراتع الجنان

والعاصية تعاقب حتى يصير منقاداً .

واما الاءعضاء والجوارح فما عندها الاء النعيم الدائم فى جهنم مثل ماهى الخزنة عليه من كونها مسبحة لله ممجدة مطيعة دائماً لما يقوم بها او يقام عليها من الاءفعال كما فى الدنيا فيتخيّل الاءنسان ان العضو يتألم لاء حساسه فى نفسه بالاءلم وليس كما تخيله انما هو التألم بما تحمله اليه حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه الاء ترى ان المريض اذا نام وهو حى والحسء عنده موجود والجرح الذى يتألم به فى يقظته موجود فى العضو ومع هذا لا يجد المء لان الواجد للاءلم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى البرزخ فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض اى : يرجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الاءوجاع والاءلام فان بقى فى البرزخ على ما يكون عليه اما فى رؤيا مفزعة فيتألم او فى رؤيا حسنة ملذذة فيتتعمق فيتنقل معه النعيم او الاءلم حيث انتقل وهكذا حاله فى الآخرة فتنبئه بما قلناه وتبصر بما نوؤناه ٢ .

### الاشراق التاسع

فى حشر باقى الحيوانات

قد اشرنا الى ان لكل موجود حشراً وحشر كل شىء الى ما بدء منه فمن علم من اين مجيئة علم الى اين ذهابه فحشر الاءجساد الى الاءجساد وحشر النفوس الى النفوس . وقد وقع الخلاف فى حشر نفوس الحيوانات فى القيامة والروايات فيه مختلفة والحق فى ذلك هو القول بالتفصيل فان ثبت فى بعضها درجة فوق درجة النفوس ٣ -

١- فاذا استيقظ المريض رجع الى عالم الشهادة ... دءلءم وهكذا اكثر النسخ الموجودة

٢- واليه اشار على عليه السلام : رحم الله امرءاً عرف من اين الى اين وفى اين وقال ايضا : رحم الله امرءاً عرف قدره ولم يتعد طوط ٣- فوق درجة النفس الحساسة وهى النفس المتخيلة

الحساسة وهى النفوس المتخيلة بالفعل اى: المتذكّرة لما يتصورها فلا يبعد القول بحشرها الى ' بعض البرازخ و اما حشر النفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية الى ' ربّ نوعها و امير جيشها كما ذكره الفيلسوف الاءول فى اثولوجيا .

فكذا النفوس النباتية اذا قطعت عن الاشجار كما مرّ فى مباحث الصور المفارقة وحشر المقلّدين والاءتباع الى ' ما يحشُر اليه الاءئمّة والمجتهدون شبه ' حشر القوى النفسانية من الناطقة اليها و الى ' مثله ' اشير فى قوله تعالى ' : «وحشر لسليمان<sup>٢</sup> جنوده من الجنّ والانس والطير فهم يوزعون» .

و قوله تعالى ' : «والطير محشورة<sup>٣</sup> . كلّ له اواء» .

### الاشراق العاشر

فى انّ للانس تنوعاً فى باطنه ههنا

كما فى ظاهره يوم الاخرة

اعلم انّ الحقّ لم يزل فى الدنيا متجلّياً للقلوب فيتنوع الخاطر لتجلّيه و انّ تنوع الخاطر فى الانس عن التجلّى الالهى من حيث لا يشعر؛ بذلك الاء اهل الله كما اتّهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا والاخرة فى جميع الطبائع ليس

١- لشبه حشر القوى ... د، ط - آ، ق

٢- س ٢٧، ي ١٧

٣- س ٣٨، ي ١٨

٤- يريد اثبات تنوع الانسان من جهة العلة الفاعلية وان يرجع التنوع الباطنى من جهة الى الجهات المعده والامور القابلة .

فى النسخ الموجودة عندنا : فيتنوع الخواطر لتجلّيه وان تنوع الخواطر فى الانسان ...

غير التنوع وفي الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتاً ؛ فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدل فيه خفيٌ و يكون باطنه عين ظاهره في الآخرة فيكون التجلي الالهى له دائماً بالفعل فيتنوع ظاهره في كل حين و هو خلقه الجديد الذى اكثر الناس فى لبس منه ، كما كان يتنوع باطنه فى الدنيا فينصبغ بالصور التى يقَع فيه التجلى - الالهى انصباعاً ، فهكذا فى كل موجود كان له ظاهر دنيوى و باطن اخروى فاصل الحركات والتنوعات فى كل شىء من باطنه المستور على ظاهره المشهود فهذا هو التضاهى الخيالى فان القوة الخيالية خلقت مضاهيةً لعالم القدرة الالهية ؛ غير انها فى الآخرة ظاهرة وفى الدنيا باطنة ، فلها شئون يتبعها شئون الحق كما فى قوله: «كل يوم هو فى شأن»<sup>٢</sup> .

واعلم ان الله احدى الذات برىء عن التغيّر والتكثّر و هو متكثّر الاسماء والجهات و انما يتجلّى لكل شىء بحسبه فلا يتجلّى للعالم الا بما يناسب العالم والعالم بما فيه ثابت الحقيقة متغيّر التراكيب والحركات والازمنة .

كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت ومن حيث انفعالاته وكيفياته من خجل ووجل وصحة ومرض ورضى وغضب متغيّر ؛ وفى جميع الاحوال هو هو لا يتغير هويته فهو ثابت لا يتبدل و هو ايضا عين المتبدل والمتغيّر .

فحقيقته الثبوت على التنوع والبقاء على التبدل فهذا سرٌ واضح خفى قد اشرنا اليه مراراً كى يتفطن اليه وينتفع به من وفق له .

١- يستتبعها شئون الحق ... دءط

٢- س الرحمان ٥٥ ، ي ٢٩

## الاشراق الحادى عشر

فى انّ اىّ الاءجسام يحشر فى الاءخرة  
مع الاءرواح وائثها لايحشر؟

اعلم انّ الاءرواح مادامت ارواحاً لا يخلو من تدبير اجسام لها والاءجسام قسمان  
قسم يتصرف فيها لنفوس تصرفاً اولياً ذاتياً من غير واسطة .

و قسم يتصرف فيه تصرفاً ثانوياً بالغرض بواسطة جسم آخر قبله ، والقسم  
الاول ليس محسوساً بهذه الحواس الظاهرة لاءته غايب عنها لاءتها انما يحسّ  
بالاءجسام التى هى من جنس ما يحملها ؛ من هذه الاءجرام التى كالقشور و يؤثّر  
فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء او مركبة كالمواليد و سواء كانت لطيفة  
كالاءرواح البخاريّة او كثيفة كهذه الاءبدان اللحميّة الحيوانية والاءجساد النباتية ؛  
فان جميعها ليس ما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الاء بواسطة .

واما القسم الاول المتصرف فيه للنفوس<sup>١</sup> فهو من الاءجسام النوريّة الاءخرويّة  
الحية بحياة ذاتية غير قابلة للموت وهى اعلى رتبة من هذه الاءجسام المشقّة التى  
يوجد هاهنا و من التى يسمى بالروح الحيوانى فاتّه من الدنيا و ان كان شريفاً لطيفاً  
بالاءضافة الى غيره و لهذا يستحيل و يضمحل سريعاً ولا يمكن حشره الى الاءخرة  
والذى كلامنا فيه من اجسام الاءخرة وهى يحشر مع النفوس ويتحد معها و يبقى بقاءها  
واما البرازخ العلويّة فهى عين الصور خاصّة ، فحكم الاءرواح المدبّرة لها  
فيها يشبه ان يكون كحكمها فى الاءجسام الخياليّة و تصرفها فيها كتصرف نفوسنا

فى القوة الخيالية بوجه ؛ فانّ الاجسام الفلكية النورية (كما صرح به بعض ائمة -  
الكشف) : لا خيال لها ؛ بل هى عين الخيال ، وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة  
كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات  
الانسان ، و هذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة  
بالحس هى انوارها الموجودة فى القيامة بل هذه منكسفة مطموسة يوم القيامة .  
فهذا علم شريف يظهر به كيفية حشر الاجساد .




---

✽ وقد فرغنا من تصحيح هذا المشهد و مقابلته مع صديقنا المعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتى  
سلمه الله تعالى اواخر ليلة السابعة من شعبان المعظم سنة ١٢٨٦ من الهجرة النبوية وانا المبدى الفانى جلال-  
الدين الموسوى الاشتيانى كتب الله له بالحسنى .

## المشهد الخامس

فى النبوات والولایات و فیه شواهد

---

الشاهد الأول :

فى اوصاف النبىؐ « صلى الله عليه وآله وسلم » وخصايصه

و فیه اشراقات :

الاشراق الاول

فى درجة النبوة بالقياس الى سائر

درجات الانسان

اعلم ان للانسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسيّة و بعضها خيالية و بعضها فكريّة و بعضها شهوديّة و هى بازاء عوالم<sup>١</sup> مرتبة بعضها فوق بعض .  
فاول منازل النفس الانسانية درجة المحسوسات فمادام الانسان فى هذا المنزل حكمه حكم الدّود التى فى باطن الارض والفرش المبتوث فى الهواء فان الفراش لم يرتفع درجته عن درجة الاجساس و لو كان له تخيّل و حفظ للتخيّل بعد

---

١- مرتبة بعضها فوق بعض ... د،ط - ل،م - آ،ق

الاعساس لم يتهافت على النار مرةً بعد أخرى<sup>١</sup> و قد تأذّى بها اولاً .  
و بعد ذلك درجة المتخيلات ومادام الانسان فى هذا المنزل حكمه حكم الطير  
وساير الحيوان البهيمى فان الطير وغيره اذا تأذّى فى موضع بالضرب يفرّ منه  
ولم يعاود لآفته بلغ المنزل الثانى و هو حفظ المتخيل بعد غيوبتها عن الحواس .  
فمادام الانسان فى هذا المنزل فهو بعد بهيمة ناقصة انما حده ان يحذر عن شىء  
تأذّى به مرةً ومالم يتأذّ بشىء فلا يدري انه مما يحذر منه .  
وبعد ذلك و هو منزلة الثالث درجة الموهومات فهو فى هذا المنزل بهيمة كاملة  
كالفرس مثلاً .

فانه يحذر من الاسد اذا رآه ، و ان لم يتأذّ به قطّ ، فلا يكون تنفّسه  
موقوفاً على التأذّى منه بشخصه بل الشاة ترى الذئب اولاً فيحذره و ترى الجمل  
والبقر وهما اعظم منه شكلاً و اهل منه صورة فلا يحذرهما اذ ليس من طبعهما  
اذاؤهما ، فالى هذا المنزل يشارك الانسان البهائم .

وبعد هذا يترقى الى عالم الانسانية فيدرك الاشياء التى لا يدخل فى حسّ  
ولا تخيل ولا وهم و يحذر الامور المستقبلية ولا يقتصر حذره على العاجلة و يدرك  
الاشياء الغائبة عن الحسّ والخيال والوهم ويطلب الآخرة والبقاء الابدى ومن هاهنا  
يقع عليه اسم الانسانية بالحقيقة و هذه الحقيقة هى الروح المنسوبة الى الله تعالى  
فى قوله : «فَنفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»<sup>٢</sup>.

وفى هذا العالم يفتح له باب الملكوت فيشاهد الارواح المجردة عن غشاوة  
هذه القوالب و اعنى بهذه الارواح الحقايق المحضة المجردة عن كسوة الشّيطان و

١- ثم يترقى منه .... دط - آءق

٢- س ١٥ ى ٢٩



«غشاة الاشكال و هي الصثور المفارقة التي شاهدها اصحاب المعارج من اساطين  
 الاقدمين الثلاثة كما حكاه «افلاطن» عن نفسه و كذا «سقراط» و «فيثاغورث»  
 و «انباذقلس» وغيرهم وشاهدها ايضا معلم المشائين «ارسطا طاليس» كما دل عليه  
 كتابه المعروف بـ : اثولوجيا و هذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له والسر فيه مثاله  
 المشى على الماء فان فيه حياة الحيوان العقلى وله طبقات كثيرة ارضها سقف العالم  
 الذى تحته ، كما ان ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمان ثم يرقى<sup>١</sup> منه الى  
 طبقة اخرى<sup>٢</sup> مثاله هاهنا المشى فى الهواء ولذلك لما قيل لرسول الله «صلى الله عليه و  
 آله» : «ان عيسى عليه السلام قد مشى على الماء» فقال : «لو ازداد يقينا لمشى  
 فى الهواء» .

واما التردد على المحسوسات فهو كالمشى على الارض فان هذا العالم كله  
 بمنزلة الارض لعالم الارواح وبينها وبين الماء عالم يجرى مجرى السقينة و منها<sup>٢</sup>  
 يتولد درجات الشياطين حتى انه متى تجاوز الانسان عوالم البهائم فينتهى الى عالم -  
 الشياطين وعالمها عالم الموهومات و منه يسافر الى عالم الملائكة الروحانيين .  
 وقد مرت الاشارة منا الى ان ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لان  
 مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل و انما هو امر متردد بينهما ليس له  
 مستقر فذلك حكم عالمه ؛ فمال الشياطين و ذريتهم وجنودهم الى البوار والهوى  
 الى جحيم الاشرار .

وهذه العوالم كلها منازل الهدى ولكن الهدى المنسوب الى الله تعالى يوجد  
 فى العالم الاخير و هو عالم الارواح كما قال : «قل ان الهدى هدى الله<sup>٣</sup>» .

٢- وفيها يتولد درجات ... آق - دط - ن، م

١- ثم يترقى ... دط - ل، م

٢- س ٤٣، ي ٦٦

فمقام كل آدمى و منزله فى العلو والسفل بقدر ادراكه و هو معنى قول امير المؤمنين عليه السلام : «الناس ابناء ما يحسبون» فالانسان بين ان يكون دوداً او بهيمة او فرساً او شيطاناً ثم اذا جاوز ذلك يصير ملكاً .

وللملائكة درجات و مقامات لقوله تعالى<sup>١</sup> : «وما منّا الا» و له مقام معلوم فمنهم الارضية و منهم السماوية و منهم المقرَّبون وهم المرتفعون عن الالتفات الى السماء والارض القاصرون نظرهم على ملاحظة الحضرة الربوبية وهم ابداء فى دار البقاء اذ ملحوظهم هو الوجه الباقي وما عدا ذلك فالى الفناء مصيره ، اغنى السماء والارض وما فيهما وما يتعلّق بهما .

وهذا معنى قوله سبحانه : «كلّ مَنْ عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام<sup>٢</sup>» وهذه العوالم منازل سفر الانسان ليرقى من حضيض درجة البهائم الى اوج درجة الملائكة ثم يترقى من درجتهم الى درجة العشاق منهم العاكفين حول جنبه المقتصرين على ملاحظة جمال الحضرة الالهية يسبحون الوجه و يقدسونه لا يفترّون .

وهذا غاية الكمال الانسانى و هو مقام يشترك فيه الانبياء والاولياء «سلام - الله عليهم» و سيأتى الفرق بين النبى والولى .

### الاشراق الثانى

فى اصول المعجزات و خوارق العادات

وقد مر ان الانسان البالغ حد الكمال ملتم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ ادراكاته الثلاثة قوة الاحساس و قوة التخيل و قوة التعقل .

و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد  
و كمال و الكمال هو صيرورة الشيء<sup>٤</sup> بالفعل فكمال التعقل في الانسان هو اتصاله بالملاء  
الاعلى<sup>١</sup> و مشاهدته ذوات الملائكة المقرئين .

و كمال القوة المصورة يؤدى به الى مشاهدة الاشباح المثالية و تلقى المغييات  
والاخبار الجزئية منهم والاطلاع على الحوادث الماضية والآتية .

و كمال القوة الحساسة يوجب له شدة التأثير في المواد الجسمانية بحسب الوضع  
فان قوة الحس تساوق قوة التحريك الموجبة لافعال المواد و خضوع القوة الجرمانية  
و طاعة الجنود البدنية و قل من الانسان من يكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث .

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية في كمال هذه النشآت الثلاث فله رتبة الخلافة -  
الالهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولا<sup>٢</sup> من الله يوحى اليه و يؤيد<sup>٣</sup>  
بالمعجزات منصورا<sup>٤</sup> على الاعداء فله خصائص ثلاث .

### الاشراق الثالث

في شرح هذه الخصائص

اما الاولى<sup>١</sup> فهو ان يصفو نفسه في قوتها النظرية صفاء يكون شديدة الشبه بالروح  
الاعظم فيتصل به متى<sup>٢</sup> اراد من غير كثير تعمل و تفكر حتى يفيض عليه العلوم اللدنية<sup>٣</sup>  
من غير توسط تعليم بشرى بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيئ<sup>٤</sup> لغاية استعداده بنور العقل  
الفعال الذى ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة و ان لم تمسه<sup>٥</sup> نار التعليم -  
البشرى بمقدحة الفكر و زناد البحث والتكرار .

فان النفوس متفاوتة في درجات الحدس والافتصال بعالم النور فمن زكى لا

يحتاج الى التعلم في جل المقاصد بل في كلِّها ومن غبى لا يفلح في فكره ولا يؤثر فيه التعليم ايضاً حتى خطب النبي الهادي (ص) في حقّه «انك لا تهدي<sup>١</sup> من احببت، و انتك لا تسمع من في القبور<sup>٢</sup> ولا تسمع الموتى<sup>٣</sup> ولا تسمع الصم الدُعاء» .

وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحياة العقلية ، فلم يكن لهم سمع باطنى يسمع به الكلام المعنوى والحديث الربانى ومن شديد الحدس كثيرة كمّاً وكيفاً سريع الاتصال بعالم الملكوت يدرك بحدسه بحسبه اكثر المعلومات في زمان قليل ادراكاً شريفاً نورياً سمّيت نفسه قدسيّة .

وكما ان مراتب الناس ينتهى بهم في طرف نقصان الفطرة وخمود نورها الى اعدام الحدس والفكر يعجز الانبياء عن ارشادهم فيجوز ان ينتهى في طرف الكمال وقوّة الحدس وشدة الاشراف الى نفس قدسيّة ينتهى بقوة حدسه الى آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلّم فيدرك اموراً يقصر عن دركها غيره من الناس الا بتعب الفكر والرياضة في مدّة كثيرة فيقال له : نبى<sup>٤</sup> اوولى<sup>٥</sup> و ان ذلك منه اعلى ضروب المعجزة او الكرامة وهو من الممكنات الاقليّة كما ذكرناه و اما الخاصّة الثانية فهي : ان يكون قوّة التخيل قويّة بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب و يتمثل له الصور المثاليّة - الغيبية و يسمع الاصوات الحسيّة من الملكوت الاوسط في مقام «هورقليّا» او غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى او كتاباً في صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولي بخلاف الضرب الاول .

واما الخاصّة الثالثة فهي قوة في النفس من جهة جزءها العملى وقواها التحريكية

١- س ٢٨، ي ٥٦ . عبارة المتن في النسخ مختلفة في بعض النسخ: فمن محتاج الى التعلم في جل المقاصد....

٢- س ٣٥، ي ٢١

الى آخر ما في المتن

٣- س ٢٧، ي ٨٢ ، ايضاً س ٢٧، ي ٨٢، وما انت بستمع من في القبور

فيؤثر في هوى العالم بإزالة صورة ونزعها عن المادة أو تلبسها إياها فيؤثر في استحالة الهواء الى الغيم و حدوث الأمطار وتكوّن الطوفانات الزلازل لاستهلاك أمة فجرت وعتت عن امر ربّها و رسله ويسمع دعائه في الملك والملكوت لعزيمة قويّة فيستشفى المَرْضَى و يستشفى العطشى و يخضع له الحيوانات وهذا أيضاً ممكن لما ثبت ان الأجسام مطيعة للنفوس متأثرة عنها و ان صُور الكائنات يتعاقب على المواد العنصريّة بتأثيرات النفوس الفلكيّة .

وانما النفس الانسانية اذا قويت تشبّهت بها تشبّه الاولاد بالاكباء فيؤثر في هوى العناصر تأثيرها و اذا لم تقوّ، لم يتعدّ تأثيرها الى غير بدنها و عالمها الخاص .  
وما من نفس الا و لها تأثيرات في عالمها الخاص فيكون اذا توهّمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبة العرق والرعشة و اذا حدثت فيها صورة الغلبة يسخن البدن و احمرّ الوجه و اذا وقعت فيها صورة النكاح حدثت حرارة مسخنة منفخة حتى يمتلى<sup>٤</sup> به عروق آلة الوقاع فينهض له و هذه الحوادث في البدن انما تكون بمجرد التصوّرات .

فعلم انه: ليس من شرط كل مسخن ان يكون حاراً و كذا مثله فاذا صارت -  
الأمزجة تتأثر عن الاوهام اما عن اوهام عامية او عن اوهام شديدة التأثير في بدو -  
الفطرة او بالتعويد والاكساب .

فلا عجب من ان يكون لبعض النفوس قوة كمالية مؤيّدّة من المبادئ فصارت كائناتها نفس العالم فكان ينبغي ان يؤثر في غير بدنها تأثيرها في بدنها فيطيعها هوى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر في اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرّها ؛ كل

ذلك لمزيد قوة شوقيّة واهتزاز علويّ لها يوجب شفقةً على خلق الله شفقة الوالد لوّله .

### تذنيب عرشي

جوهر النبوة كآتته مجمع الانوار العقلية والنفسية والحسية ، فبروحه و عقله يكون ملكاً من المقرّبين و بمرئآت نفسه وذهنه يكون فلکاً مرفوعاً عن ادناس الحيوانيّة و لوحاً محفوظاً من مسّ الشياطين و بحسّه يكون ملكاً من عظماء السلاطين فالنبيّ ١ بشخصية الوجدانية كانه ملكٌ و فلکٌ و ملكٌ فهو جامع النشآت الثلاث بكمالها ، فبروحه من الملكوت الاعلى ١ و بنفسه من الملكوت الاوسط و بطبعه من الملكوت الاسفل فهو خليفة الله و مجمع مظاهر الاسماء الالهية و كلمات الله التامات كما قال نبيّنا صلى الله عليه وآله : « اوتيت جوامع الكلم » .

### الاشراق الرابع

في الفرق بين النبوة والكهانة وغيرهما

اعلم : ان مجموع هذه الامور الثلاثة على الوجه المذكور يختصّ بالانبياء ، وكلّ جزء منها ربما يوجد في غيرهم و افضل اجزاء النبوة و هو العلم بالحقايق كما هي عليها .

قد يوجد في الاولياء على وجه التبعية لهم وكذا الاخبار ببعض المغيبات - الجزئية من الحوادث ربما يوجد ضرب منه في اهل الكهانة والمستنطقين وكذا قوة -

١- في كثير من النسخ: فالنبي بشخصيته الوجدانية.... و في النسخ المعتبرة : فالنبي بشخصية الوجدانية...

التأثير للنفس المتعدى الى ' بدن آخر قد يوجد فى اشخاص ذوات نفوس قويّة مثل إصابة العين من النفوس الشريرة فاتّها مما يؤثر فى بدن حىّ - كانسان او غيره يغيّر مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهّم و يقتل ولذلك قال النبى صلى الله عليه وآله: «العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر» .

وقال صلى الله عليه وآله ايضا: «العين حق» و معناه انه يستحسن الجمل مثلاً و يتعجّب منه فيتوهّم لردائه - نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفلج جسم الجمل عن توهّمه و يسقط فى الحال و اذا جاز ذلك فى جانب الشرّ من النفوس الشريرة الدنيّة فجوازه فى جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش ارجح فكيف لا يتعدى تأثيرها عن بدنها وعالمها الصغير و هى يصلح لآن يكون نفس العالم ومستخدم القوى الطبيعية و يستحقّ لمسجودية الملائكة السّفلية - بل العلوية - عندالارتقاء الى الحضرة الالهية و تعليم الاسماء الحسنى ' فكيف لا يقدر على ' احالة هيولى العالم باحداث حرارة او برودة و تحريك و جمع وتفريق .

و اصول الاءستحالات والاءتقلات فى عالمنا السّفلى ' انما ينبعث من حرارة او برودة و حركة كما يكشف عندالنظر فى حوادث الجوّ و مثل هذا يعبر بالكرامة والمعجزة عندالناس والجمهور يعظمون هذه الخاصية اكثر من الاءولين لغلبة - الجسمانية عليهم ثمّ يعظمون امرالاءخبارعنالحوادث الجزئية اكثرمنالاءطلاع على المعارف الحقيقية .

واما اولوالالباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضّرْب الاول ثم الثانى ثمّ الثالث .

والاءول لا يكون الاءخيراً و فضيلة و كلّ من الاءخيرين ينقسم الى وجهين .

## الاشراق الخامس فى كيفة الانذارات

ان ما وقع او سيقع من الكائنات فهو محفوظ فى الالواح العالفة و صَوْر -  
الكائنات باسرها موجودة فى عالم الذِّكر الحكيم مكتوبة بقلم الحق الاول على  
الواح النفوس السماوية اوصحايف المثل الغيبة .

و ذلك : لانهما ليست صادرة عن المبدء الاول على سبيل الجراف او القصد  
الى غرض جزئى كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلك فصورها على سبيل العناية  
والاستتباع لما هى مثل " غيبة " هى ذكر حكيم .

على ان الانذارات دالة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده وليس هذا  
شأن النفوس السافلة ولاقواها المنطبعة وهو ظاهر فليس الا من موطن يتمثل فيه  
الجزئيات فىكون الاطلاع عليها لا جل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفسانى يحيط  
بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس ادراك الناس فىكون لها ضوابط كلية ينشأ  
منها الجزئيات بان يفيض من المبادئ العقلية على الواح النفوس العالفة صوراً مثالية  
ينفعل بها تلك النفوس من جهة قوتها الخيالية فتحاذيها صَوْر الكائنات الهيولانية فلها  
ان تعلم: لازم حركاتها النفسانية من تلك الصور من حركات المواد الهيولانية فى صورها  
الجسمانية لتطابق العوالم .

فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات سببها اتصال النفوس الانسانية  
بهذه الجواهر العالفة فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحة الرؤيا والانذار  
فما يتلقاه النفس فى اللحظة فعلى وجهين :

فان كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لا يشغلها المشاعر السفلة عن المدارك



العالية: ويكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراه في الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت .  
 فمنه ما هو وحى " صريح " لا يفتر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيهاً بالمنامات التى هى اضعاف احلام ان امعت المتخيلة فى الانتقال والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو امّا ان يستعين بما يقع للحس دهشة و للخيال حيرة او لا ، بل كانت لضعف طبيعى او مرض طار فالأول كفعل المستنطقين - المشتغلين للصبيان والنساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترقرة ، او باشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحس مرعشة للبصر بزجرجتها او شفيفها كاستعانة بعض المتصوفة والمتكهنه برقص و تصفيق و تطريب .

فكل هذه موهنة للحواس مخلة بها و ربما يستعينون ايضا بالايهام بالعزائم و بادعية غير مفهومة الالفاظ يوجب الترهيب بالجن اذا استنطقوا غيرهم .  
 والثانى كما للمصروعين والممرورين ومن فى قواه ضعف و فى دماغه رطوبة فابله وقد يجتمع السببان : ضعف العوايق ، و قوة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من اولى الكد وهذا حسن وما للكهنة والممرورين نقص او ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لاجله .

واما انفضاء رياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن المحجوبين .

#### الاشراق السادس

فى الفرق بين الاءحاء والاءهام والتّعليم

قد ثبت : ان نفس الانسان مستعدة " لآن يتجلى فيه حقيقة الاءشاء كلها واجبا

وممكنها الا انها ليست ضرورية لازمة وانما حجبت عنها بالاسباب الخارجية<sup>١</sup> التي ذكرناها فى مثال المرات فى كالد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذى هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به الى 'يوم القيامة فيتجلى حقايق العلوم من مرات اللوح العقلانى الى 'مرات اللوح النفسانى عند زوال المانع وكما ان الحجاب بين المرأتين يزال تارة<sup>٢</sup> بتعمثل اليد المتصرفة و تارة<sup>٣</sup> بهبوب ريح يحركه<sup>٤</sup>.

فكذلك قد يظفر الانسان بادراك الحقايق<sup>٥</sup> لقوة فكرته المتصرفة فى تجريد الصور عن الغواشى والانتقال من بعضها الى 'بعض وقد تهب<sup>٦</sup> رياح الالطاف الالهية فينكشف الحجب و يرتفع الغواشى عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت فى اللوح الالعلى<sup>٧</sup>.

فيكون تارة<sup>٨</sup> عند المنام فيظهر به ما سيكون فى المستقبل وتماز ارتفاع الحجاب يكون بالموت وبه ينكشف الغطاء.

وتارة<sup>٩</sup> ينقش الحجاب بلطف خفى<sup>١٠</sup> من الله فيلمع فى القلب من وراء ستر الغيب شىء<sup>١١</sup> من غرايب اسرار الملكوت فرما يدوم و ربما يكون كالبرق الخاطف و دوامه شاذ<sup>١٢</sup>.

فعلم : ان حصول العلوم فى باطن الانسان بوجوه مختلفة : فتارة يكتب بطريق الالكتساب والتعلم.

وتارة<sup>١٣</sup> يهجم عليه كآته القى اليه من حيث لا يدري سواء كان عقيب طلب و شوق اولاء<sup>١٤</sup>.

١- من اسباب الحاجة التي ذكرناها ... دط ٢- بهبوب ريح محرقة... دط

٣- بقوة فكرته المتصرفة ... آق ٤- فى بعض النسخ الموجودة عندنا : «سواء كان عقيب طلب و شوق اولاء ، وهذا ينقسم الى 'ما يطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال للعلوم فى العقل المنفعل اولاء يطلع على هذا الوجه فالاول يسمى اكتسابا واستبصارا.....»

والثَّانِي يسمَّى 'حدساً' و'الهاماً'. وهذا ينقسم الى 'ما يطلع معه على السبب - المفيد له وهو مشاهدة الملك المثلهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال الملهم للعلوم في العقل المنفعل و الى 'ما يطلع عليه' <sup>١</sup>.

فالاول يسمى اكتساباً واستبصاراً والثاني الهاماً و نفساً في الروح (في الروح خ، ل). والثالث وحياً يختص به الانبياء والذي قبله يختص به الاولياء.

واما الاكتساب فهو طريق النظر من العلماء فلم يفارق الالهام الاكتساب في نفس فيضان الصور العملية ولا في قابلها ومحلها ولا في فاعلها ومفيضها ولكن يفارقه في طريقة زوال الحجاب وجهته ولم يفارق الوحي الالهام في شيء من ذلك بل في شدة الوضوح والنورية ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية، فان العلوم كما مر لا يحصل لنا الا بواسطة الملائكة العملية وهي العقول الفعالة بطرق متعددة كما قال سبحانه: «وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسلاً».

فتكليم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم على نفوسهم بوجوه متفاوتة كالوحي والالهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلمين.

#### الاشراق السابع

في كيفية اتصال النبي «صلى الله عليه وآله» بعالم الوحي الالهى والقضاء الربانى وقراءة اللوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات الذى فيه نسخ الاحكام

لما علمت : ان حقايق الاشياء مثبتة في العالم العقلى المسمى 'بالقلم الالهى و

١- وهو العقل الفعال للعلوم في العقل المنفعل او يطلع على هذا الوجه ... دط

فى العالم النفسانى المسمى باللوح المحفوظ و أم الكتاب وفى الألواح القدريّة القابلة للمحو والأثبات كما قال الله تعالى : «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» .

وجميع هذه الكتب مما كتبها يَدُ الرَّحْمَانِ فَانِ الْعَنَاءِ الْإِلَهِيَّةِ اقْتَضَتْهَا وَانْشَأَتْهَا عَلَى وَفْقِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِذَاتِهِ عِلْمًا فَعَلِيًّا لِأَنَّهُ مَا عَدَاهُ مِنْ آثَارٍ وَجُودِهِ وَقُدْرَتِهِ .  
فكما أن المهندس يسطر صورة أبنية الدار فى نسخة ، ثم يخرجها الى الوجود فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب على نفسه الرحمة وأخرج نسخة العالم من أوله الى آخره فوجد العالم على وفق تلك النسخة بأيدي ملائكة عمالة يستخدمها ملائكة علامته فاذا تم وجود العالم بصورته خلق الله نوع البشر من الأرض فاراد أن يجعل منها خليفة له فى الدنيا ونائباً منه فى عمارة النشأة الآخرة ، فاعطى للإنسان قوى ومشاعر هى آلات الحس والتخيّل والتعقل ، فاذا أحس بصورة العالم تأدّت منه صورة أخرى الى حسّه ومنه الى خياله .

فان من نظر الى السماء والأرض ثم غضّ بصره يرى صورة السماء والأرض فى خياله حتى كأنه ينظر اليها ويشاهدها ، ولو انعدمت صورتها من الخارج لا يقدح فى مشاهدته ايّاها ثم يتأدّى من خياله الى عقله صورتها على وجه اعلى و اشرف فيحصل فى العقل حقايق الأشياء التى دخلت فى الحس والخيال .

فالحاصل فى العقل الإنسانى موافق للعالم الموجود فى نفسه ، والعالم الكونى مطابق للنسخة الموجودة منه فى اللوح العقلى ، وهو قلوب الملائكة المقرّبين ، وهو كما علمت سابق على وجوده فى اللوح القدرى السابق على وجوده الكونى

الجسمي<sup>١</sup> وهيهنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسى وجوده الخيالى و تبعه ايضاً وجوده العقلى اعنى<sup>١</sup> : وجوده فى القوة العاقلة .

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر فى اتّحاد العقل بالمعقول و كذا الحس بالمحسوس والخيال بالمتخيّل .

فادراك الإنسان فى كل مرتبة من صورة العالم هو اتّحاده بها و تحقّقه بوجودها وهذه الوجودات بعضها حسيّة و بعضها مثاليّة و بعضها عقلية ؛ فكان الوجود اولاً عقلاً ثمّ نفساً ثمّ حسّاً ثمّ مادةً فدار على<sup>١</sup> نفسه فصار حسّاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً فارتقى الى<sup>١</sup> ما هبط منه والله هو المبدء والغاية .

فالإنسان اذا بَلَغ الى<sup>١</sup> هذا المقام الربّانى يطَّلَع على<sup>١</sup> ما فى القضاء الالهى والقَدَر الربّانى ويشاهد القلم واللوح كما حكاها النبى «صلى الله عليه وآله» عن نفسه انه اسرى به حتى سمع صرير الاقلام كما قال تعالى<sup>١</sup> : «لنثريه من آياتنا انه هَوّ السميع البصير<sup>٢</sup>» .

فالكتابة العقلية مصونة عن التبدّل والتغيّر والنسخ والتحريف ، واما الكتابة النفسية اللوحية فيتطرق فيها المحو والاثبات وينشأ منها نسخ الاحكام ولا يبعد ان يكون سماع صرير الاقلام منه «صلى الله عليه وآله» اشارة الى<sup>١</sup> ما فى عالم القدر من الصور التى كتبها اقلام رتبتها دون رتبة القلم الالهى<sup>١</sup> والواحاها دون اللوح المحفوظ فان الذى كتبه القلم الالهى<sup>١</sup> لا يتبدّل ، وهى حقايق العلوم العقلية التى لا تمحو ابداً من اللوح المحفوظ وهذه الاقلام يكتب فى الواح المحو والاثبات .

ومن هذه اللواح يتنزّل الشرايع والصّحف والكتب على الرسل «عليهم السلام»

ولذا يدخل في الشرع الواحد النسخ في الأحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا عن دفعه و رفعه فان ما دخل في الوجود لا يرتفع ابداً فان كل حادث له سبب ولسببه سبب حتى ينتهي الى الأمور الحتمية القضائية والأسماء الالهية ومن حق الأمر في كيفية نشو الكثرة والتغير من الحضرة الأحدث السرمدية؛ لم يشتبه عليه حقيقة الحال ولم يزل قدمه عن مقامه في نحو هذه المزال .

### الاشراق الثامن

في تحقيق ما ورد في الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد  
وساير ما يجري هذا المجرى من التغيرات التي عليها  
بناء الشرايع

اعلم ان للالهية مراتب و للأسماء مظاهر و مجالى و كل ما وجد او سيوجد فهو غير خارج عن عالم ربوبيته تعالى ، و لكل شىء وجه خاص الى تعالى و كأنتك قد شملت رائحة من هذا المقام من تضاعيف ما سلكنا سبيله و اوضحنا دليله و بيننا بيانه و نوّزنا برهانه ١ .

فنقول هاهنا : ان لله عبادة ملكوتيين يكون افعالهم طاعة و بامرهم يفعلون ولا يعصون ٢ له فى شىء اصلاً و كل من يكون كذلك يكون فعله فعل الحق لعدم داع فى فعله الا ارادة الحق و يستهلك ارادته فى ارادته سبحانه .

مثاله : حواس الانسان و قد مر ان طاعة الملائكة لرب العالمين بوجه كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة حيث لا يحتاج الى امر و نهى و ترغيب و ترهيب بل

١- و بينا بنيانه دءط

٢- و هولاء يعبدون الله على وتيرة واحدة ركنهم ركن

و سجدهم ساجد دائماً لا يعصون ما امرهم الله وهم بامرهم يفعلون .

كلما همّت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة الى ما همّت به و ارادته دفعةً مع ان هذه الحواس في عالم آخر غير عالم الجوهر العقلي منها<sup>١</sup> لانها نازلة عنه في - الملكوت السفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السماوات حيث اتهم «لا يعصون الله<sup>٢</sup> ما امرهم» و يفعلون ما يؤمرون فيأتمرون بامرهم و ينزجرون بنهيه .  
فاذا تقرّر هذا يعلم : ان كل كتابه يكون في الألواح والصحايف القدريّة فهو ايضاً مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأول و من هذه الكتابة قال : «ثم قضى اجلاً واجل مسمّى<sup>٣</sup>»

ومن هذه الألواح وصف نفسه سبحانه بأنه تردّد في قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه قضاء حتميّاً ومن هذه الحقيقة الالهية التي كتى عنها بالتردد ينبعث الترددات الكونيّة - والتحير في النفوس و ذلك انا قد تردّد في فعل امر ما هل تفعله ام لا وما زلنا نتردد حتى يكون احداً لا مور المردّد فيها و يزول التردد فذلك الامر الواقع هو الثابت في اللوح من تلك الامور و ذلك ان القلم الكاتب في اللوح - القدري يكتب امراً «ما» وهو زمان خاطر ثم يمحوه فيزول ذلك الخاطر لأن من هذا اللوح الى النفوس رقايق ممتدة اليها تحدث بحدوث الكتابة وينقطع بمحوها فاذا صار الامر محوئاً كتب غيره فيمتد منه رقيقة الى نفس هذا الشخص الذي كتب هذا من اجله فيخطر له خاطر تقيض الخاطر الأول و هكذا الى ان اراد الحق

١- غير عالم الجوهر العقلي منا ... د،ط - آ،ق - ل،م

٢- س ٦٦ ، ي ٢

٣- مراده هو الحديث القدسي الذي ورد فيه «ما

٢- س ٦٦ ، ي ٢

ترددت في شيء انا فاعله كترددى على قبض روح عبد المؤمن يريد الموت و انا اكره مسائته ..... »  
وقد اختلف كلمة الاعلام في معنى الحديث وحل معضله وقد حققها المصنف في الاسفار (الهيئات ط ١٢٨٢ هـ

ص ١٨٠) و كتاب القيسات ط ١٣١٢ هـ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦

اثباته فلم يمحه فيفعله الشخص او يتركه حسب ما ثبت فى اللوح فاذا فعله او تركه وانقضى محاه الحق من حيث كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل قبيح او حسن على قدر ما يكون ثم ان القلم يكتب امراً آخر وهكذا الى غير النهاية .

و هذه الأقلام هذه مرتبتها ، والموكل بالمحو ملك كريم والأعماء عليه من الصفة الإلهية ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأمور كلها حتماً مقضياً .

فقد تبين لك صحة النسخ والتردد ومعنى البداء الذى عليه اصحابنا الأماميون وعلمت بمكانة هذه الأقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله «صلى الله عليه وآله» من القلم الإلهي وعبر عنه بالصرير وهو الصوت فكانه رأى الآيات وسمع منها ما هو حظ السماع فقد قيل : انه بقى له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بحسّه من حيث رأى<sup>١</sup> هو، لكنّه من حيث هو سميع وصل الى سماع اصوات الأقلام وهى يجرى بما يحدث الله فى العالم من الأحكام .

و اما القلم الأعلى فاثبت فى اللوح المحفوظ صورة كل شىء يجرى من هذه - الأقلام من محو و اثبات .

ففيه اثبات المحو و اثبات الأثبات ومحو الأثبات على وجه ارفع فصورته مقدسة عن المحو والتغير لأن نسبة القلم الأعلى الى هذه الأقلام كنسبة قوتنا العقلية الى مشاعرنا الخيالية والحسية .

و نسبة اللوح المحفوظ الى هذه الألواح كنسبة خزانة معقولاتنا الكلية الى خزانة الجزئيات الحسيات وفى الأعمال كنسبة الإرادة الكلية لمطلوب نوعى الى ارادات جزئية وقعت فى طريق تحصيله فى ضمن واحد منه .

١- من حيث هو رأى . ل،م - آ،ق



## الاشراق التاسع

فى اَن النَّبى جالس فى الحدَّ المشترك

بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات

ان للقلب الانسانى و هو نفسه الناطقة التى هى مثال العرش ومستوى للرحمة  
كما ان العرش مستو للرحمان ؛ بايين ، باب مفتوح الى 'عالم الملكوت و هو عالم -  
اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلية والعَمَلِيَّة كما وقع التنبيه عليه و باب"  
مفتوح الى القوى ' المدركة والمحركة .

والله سبحانه كما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام منهم الملائكة الروحانيون فركب  
فيهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فركب فيها الشهوة دون العقل ، و منهم بنو آدم  
فركب فيهم العقل والشهوة ؛ فهكذا خلق الانسان ثلاثة اقسام منهم المستغرقون فى  
معرفة الله و ملكوته المهتزّون بذكره المتواجدون فى عظمتة و كبريائه الحايرون فى  
اشعة جماله وهم الالهيون من اولياء الله المفتحة لهم ابواب الملكوت و منهم -  
المكبثون على الشهوات المحتبسون فى سجن الدنيا المقيّدون بسلاسلها و اغلالها  
فهم اهل الدنيا جميعا قد اكبهم الله على ' مناخرهم فى النار و حبسهم عن نعيم الآخرة  
فسد عليهم باب الملكوت و فتح لهم ابواب الجحيم الا من تاب و اصلح نفسه .

ومنهم الجالس فى الحدَّ المشترك بين عالم المعقول وعالم المحسوس فهو تارة مع  
الحق بالحب له و تارة مع الخلق بالرحمة عليهم و الشفقة لهم فاذا عاد  
الى الخلق كان كواحد منهم كآته لا يعرف الله و ملكوته و اذا خلا برّبته مشتغلا  
بذكره و خدمته فكآته لا يعرف الخلق .

فهذا سبيل المرسلين والصديقين ؛ اذ لا شبهة فى ان الجامع للطرفين اعلى فى -  
المرتبة من المحجوب عن احدهما بالاخر لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه فالنبي

لا بُدَّ ان يكون آخذاً من الله متعلِّماً من لدنه معطياً لعباده معلِّماً وهادياً لهم فيسئل  
و يجاب و يسئل و يجيب ناظماً للطرفين واسطةً بين العالمين سمعاً من جانب ولساناً  
الى 'جانب و هكذا حال ستفراء الله الى 'عباده و شفعاء يوم تناده فلقب النبي صلى -  
الله عليه وآله بابان مفتوحان :

احدهما : و هو الباب الداخلى الى مطالعة اللوح المحفوظ والذِّكر الحكيم  
فيعلمه علماً يقيناً لدنياً من عجائب ما كان او سيكون و احوال العالم فيما مضى و  
فيما سيقع و احوال القيامة والحشر والحساب و مآل الخلق الى الجنة والنار و انما  
ينفتح هذا الباب لمن توجه الى 'عالم الغيب و افرد ذكر الله على الدوام .

والثانى : الى 'مطالعة ما فى الجواسٍ ليطلع على 'سوانح مهمات الخلق ويهديهم  
الى الخير و يردعهم عن الشر ، فيكون هذا الانسان قد استكملت ذاته فى كلتا القوتين  
آخذاً بحظٍّ وافر من نصيب الوجود والكمال من الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين و  
يوفى حق الطرفين فيكون بما افاضه الله على 'قلبه و عقله المفارق ؛ ولياً من اولياء  
الله و حكيماً الهيئاً و بما يفيض منه الى 'قوَّته المتخيَّلة والمتصرفة رسولاً منذراً  
بما سيكون و مخبراً بما كان و بما هو الا ان موجود .

وهذا اكمل مراتب الانسانية و اول شرايط كون الانسان رسولاً من الله ثم مع  
ذلك ان يكون له قدرة بلسانه على جَوْدَةِ التخيُّل بالقول لكل ما يعلمه و قدرة على  
حسن الاشراد والهداية الى السعادة و الى الاعمال التى تبلغ بها السعادة وان يكون له  
مع ذلك قوة نفسانية للمناظرة فى العلوم مع اهل الجدال و قوَّة بدنية للمباشرة فى -  
الحروب مع الابطال لاءلاء كلمة الله وهدم كلمة الكفر و طرد اولياء الطاغوت ليكون  
«الدين كله لله ولو كرَّه المشركون ا» .

## الإشراق العاشر

فى تعديد الصّفات التى لابدّ للرئيس

الاول ان يكون عليها وهى :

« اثنتا عشرة » صفة

مقطورة له :

اوليها : ان يكون جيّد الفهم لكلّ ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل

وعلى ما هو الامر عليه وكيف لا وهو فى غاية اشراق العقل و نوريّة النفس .

و ثانيها : ان يكون حفوظاً لما يفهمه ويحسّه لا يكاد ينساه وكيف لا و نفسه

متّصلة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان يكون صحيح الفطرة والطبيعة معتدل المزاج تام الخلقه قوى

الاتّالات على الاعمال التى من شأنه ان يفعلها وكيف لا والكمال الاوفى يفيض على

المزاج الا تمّ .

و رابعها : ان يكون حسن العبارة يوافيه<sup>١</sup> لسانه على ابانة كل ما يضره ابانة

تامه وكيف لا و شأنه التعليم والارشاد والهداية الى طريق الخير للعباد .

و خامسها : ان يكون محباً للعلم والحكمة لا يولمه التأمّل فى المعقولات ولا

يؤذيه الكدّ الذى يناله منها وكيف لا والملايم للشئ<sup>٢</sup> ملذذ ادراكه لانه يتقوى به .

وسادسها : ان يكون بالطّبع غير شره على الشهوات متجنّباً بالطّبع اللعب و

مبغضاً للذات النفسانيّة ، وكيف لا وهى حجاب عن عالم النور ووصلته بعالم الغرور

فيكون ممقوتاً عند اهل الله و مجاورى عالم القدس .

و سابعها : ان يكون كبير النفس محباً للكرامة تكبر نفسه عن كل ما يشين و يضع من الأمور و يسمو نفسه بالطبع الى الارتفاع منها ويختار من كل جنس عقيلته و يجتنب عن سفاسف الأمور و يكره خداجها و سقطها اللهم الا لرياضة النفس والافتقاء بآيسر امور هذه الدار و اخفهاو ذلك لآن في الافتشرف مزيد قرب من - العناية الاولى .

و ثامنها : ان يكون رؤفاً عطوفاً على خلق الله اجمع لا يعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر ولا يعطل حدود الله من غير ان يهمله التجسس و كيف لا ، و هو شاهد لسر الله في لوازم القدر .

و تاسعها : ان يكون شجاع القلب غير خائف عن الموت و كيف لا والاخرة خير له من الاولى فيكون قوى العزيمة على ما يرى انه ينبغي ان يفعل ، جسوراً مقدماً عليه ، لا ضعيف النفس .

و عاشرها : ان يكون جواداً لا تته عارف بأن خزائن رحمة الله «لا تبيد» ولا تنقص .

وحادي عشرها : ان يكون اهش خلق الله اذا خلى بربه لا نه عارف بالحق وهو اجل الموجودات بهجة و بهاء ٢ .

و ثاني عشرها : ان يكون غير جُموح ولا لجوج سلس القياد اذا دعى الى - العدل صعب القياد اذا دعى الى الجور او القبيح فهذا لوازم الخصائص التي ذكرناها سابقاً و اجتماع هذه كلها في شخص واحد نادر جداً ، والمادة التي تقبل مثله

١- فانه شاهد بسر الله... دط - آق ، ي . كان على عليه السلام حريصاً على اقامة حدود الله تعالى بخلاف عثمان فانه عطل حدود الله و في عصره ذاع الفجور .

٢- والعارف هش بش بسام ان جميع هذه الصفات ينطبق على الامام المعصوم مع ما يشترط عليه في مذهب التشيع كما قال عليه السلام المؤمن هش بش بسام

يقع في قليل من الأمزجة والاستعدادات فلا يكون المفطور على هذه الصفات إلا  
الاحاد كما قيل :

«جلّ جناب الحقّ ان يكون شريعة لكل وارد او يطّلع عليه الاّ واحد بعدّ واحد» .

## الشاهد الثاني:

فِي اثْبَاتِ النَّبِيِّ وَائْتِهِ لَا بَدَّ وَ إِنْ يَدْخُلُ فِي الْوُجُودِ رَسُولٌ  
مِنْ اللَّهِ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ طَرِيقَ الْحَقِّ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى  
صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَفِي الْإِشَارَةِ إِلَى أَسْرَارِ الشَّرِيعَةِ  
وَ فَائِدَةِ الطَّاعَاتِ وَفِي مَعْنَى خَتْمِ النَّبِوَّةِ  
وَ انْقِطَاعِ الْوَحْيِ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ وَمَا  
يَرْتَبِطُ بِهِذِهِ الْمَعَارِفِ  
وَ فِيهِ إِشْرَاقَاتُ:

## الأشراق الأول

فی اثباتہ

ان الانسان غير مُكْتَفٍ بذاته في الوجود والبقاء لأنَّ نوعه لم ينحصر في شخصه فلا يعيش في الدنيا الا بتمدُّن و اجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد فافترت اعداد" واختلفت احزاب و انعقدت ضياع و بلاد فاضطروا في معاملاتهم

١- والقائل شيخ مشائفة الاسلام في الاشارات : في مقامات العارفين

٢- هذا دليل الحكماء على اثبات النبوة و لزوم وجود شخص انساني الهى مبعوث على الحق

و مناكحاتهم و جنایاتهم الى ' قانون مَرَجُوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل و الا تغالبوا و فسد الجميع و انقطع النسل و اختلف النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهى لما يحتاج اليه و يغضب على ' من يزاحمه فيه .

و ذلك القانون هو الشرع و لا بُد من شارع يُعَيِّن لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم فى الدنيا و يسن لهم طريقاً يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما يذكّرهم امر الآخرة و الرّحيل الى ربّهم و ينذّرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الاَرْض عنهم سراعاً و يهديهم الى صراط مستقيم .

ولا بدّ ان يكون انساناً لأن مباشرة الملك لتعليم الانسان على هذا الوجه مستحيل و درجة باقى الحيوانات انزل من هذا و لا بُد من تخصّصه بآيات من الله دالّة على ' ان شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفق لها ، ان يقرّ بنبوّته و هى المعجزة و كما لا بُد فى العناية - الاذهنية لنظام العالم من المطر و العناية لم يقتصر عن ارسال السماء مدراراً لحاجة - الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يهمل انبات الشّعر على الحاجبين للزينة لا للضرورة و كذا تعمير - الاخصص<sup>٢</sup> فى القدمين ، كيف اهمل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى رحمة و رضوانه فى النشأتين .

فانظر الى ' عنايته فى العاجل و الى ' لطفه كيف اعدّ لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة فى العقبى ' والخير الاجل فهذا هو خليفة الله فى ارضه .

١- فى بعض النسخ المعتبرة : « (يوجب لمن وقف لها) وهكذا فى المبدء والمعاد ط ١٣١٢ هـ ق ص ٣٦٠

٢- هذا ما ذكره الشيخ فى الشفاء او اخر الهيات هذا الكتاب «فصل : فى انبات النبوة و كيفية دعوى النبى الى الله تعالى والمعاد اليه طبع ١٣٠٥ هـ ق ص ٦٤٨ ط قاهره ١٣٨٠ هـ ق .

## الاشراق الثاني

فيما يجب على ' كافة الناس في الشريعة

فهذا «التبى» يجب ان يلزم الخلايق في شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية الى ' مقام الملكية .

فمن العبادات ما هي وجودية" اما يخصهم نفعها كالصلوات والاذكار على هيئة الخضوع والخشوع فيحرقهم بالشوق الى الله او يعم نفعها لهم و لغيرهم كالصدقات والقرايين في هيكل العبادات .

ومنها ما هي عدمية تزكيهم اما يخصهم كالصيام او يعمهم و غيرهم كالكف عن الكذب و ايلام النوع والجنس والصمت و سن عليهم اسفاراً ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يتذكرون «يوماً من الاحداث الى ' ربهم ينسلون<sup>٢</sup>» فيزرون الهياكل الالهية والمشاهد النبوية ونحوها و يشرع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعة والجماعات فيكسبون مع المثوبة التودد والائتلاف والمصافات و يكرر عليهم العبادات والاذكار في كل يوم و الا فينسون ذكر ربهم فيهملون .

## الاشراق الثالث

في الاشارة الى ' حكمة السياسات

والحدود

قد ظهر لك : ان الدنيا منزل من منازل السائرين الى الله تعالى و ان النفس - الانسانية مسافر اليه تعالى و لها منازل ومراحل من الهولوية والجسمية والجمادية والنباتية والشهوية والغضبية والاحساس والتخيل والتوهم ثم الانسانية من

اول درجتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها المتفاوتة قرباً و بُعداً من -  
'الخير الا على' ١ .

ولا بدّ للسالك اليه ان يمرّ على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقى .  
وقوافل النفوس السائرة الى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها  
واقفة و بعضها راجعه و بعضها سريع السير مقبلاً و مثدبراً و بعضها بطى السير  
كذلك على حسب ما جرى حكمته تعالى فى القضاء و القدر فى حق عباده و الانبياء  
«صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و امراء المسافرين ، و الابدان كمرائب -  
المسافرين ولا بدّ من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتمّ السفر .

فامر المعاش فى الدنيا التى هى عبارة عن حالة تعلق النفس بالبدن من ضرورات  
امر المعاد الذى هو الاقطاع الى الله و التّسبّل اليه ، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدن -  
الانسان سالماً و نسله دائماً و نوعه مستحفظاً ولا يتمّ كلاهما الاّ باسباب حافظة  
لوجودهما و اسباب جالبة لمنافعهما دافعة لمضارّهما و مفسداتهما .

فخلق الله الغذاء و المساكن و الملابس وغيرها لبقاء الشخص و اعده له شهوة  
داعية الى الاكل و الشرب و الراحة و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدّة لها  
واسباباً اخرى بعيدة للزرع و الحرث و اجراء القنّوات و اتّخاذ البيوت و خلق

١- قد عبر بعض المكاشفين عن تنزل الوجود من السماء الاطلاق الى الارض التقييد مع تقييده بالانسان  
الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بالمعراج التحليل لان المسافر ينزل من الكمال الى النقص الى ان  
يصل بالرحم و مقام القرار فى الارحام «ونقر فى الارحام» وفى القوس الصعودى يترقى شيئاً فشيئاً الى ان  
يصل بمقامه الاصلى و قد عبروا عنه بمعراج التركيب و قد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على مقدمة القيصرى  
ط م ١٢٨٥ هـ ق ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، الى ص ٤٤٨ .

سير الانسان فى الاول وقع فى مراتب الاستيداع و معراج التركيب وفى الثانى وقع فى العروج الانسلاخى  
وبعد الاستقرار فى الارحام و يختص باهل الفتح وسمى بالمعراج التركيب و قد فصلناه فى شرحنا على  
مقدمة القيصرى ص ٤٤٩ ، الى ص ٤٥٦ و الفصوص للشيخ الاكبر مولانا ابن العربى رض..



المناكح والخدم لبقاء النوع و اعدّ لها شهوة داعية اليها و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات مُعدّة لها .

ثمّ ان هذه الامور غير مختصة ببعض الناس دون بعض فانّ العناية يشملهم كلّهم .

والغرض في الخليقة سياقة الجميع الى جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته .  
والانسان كما مرّ غلب عليه حبّ التفرّد والتّغلب وان انجرّ الى هلاك غيره ،  
فلو ترك الامر في الافراد سدى من غير سياسة عادلة و حكمومة امرّة زاجرة في  
التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا ويقاتلوا ، و شغلهم ذلك عن السلوك  
والعبودية و انساهم ذكر الله .

فلا بدّ لو اضع الشريعة ان يفنّ لهم فوانين الاختصاصات في الاموال و عقود  
المعاوضات في المناكح والمداينات وسائر المعاملات و قسمة الموارث و مواجب -  
النفقات و توزيع الغنائم والصدقات ويعرفهم ابواب العتق والكتابة والاسترقاق والسبي  
و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام من الاقارب والايمن والشهادات  
والضمان والوكالة والحوالة و للسّان ايضاً ان يعلمهم ضوابط الاختصاص  
بالمناكحات في ابواب النكاح والصدّاق والطّلاق والعدة والرجعة والخلع  
والايلاء والظّهار واللّعان و ابواب محرّمات النّسب والرضاع والمصاهرات .

ويجب على النبي ايضاً ان يهديهم الى اسباب الدّفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة  
عنها كالامر بقتال الكفار و اهل البغى والظلم والحثّ عليه ومن هذا القليل القصاص  
والديّات والتعزيرات والكفّارات .

واما جهاد الكفّار و قتالهم فدفعاً لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش  
اسباب الديانة والمعيشة اللّتين بهما الوصول الى الله .

واما قتال اهل البغى فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط  
 'السياسة الدينية التي يتولاها حارس السالكين الى جوار الله و كافل المحققين نايبا  
 عن رسول رب العالمين ليحفظ (لحفظ. ح.ل) حدود الله والاحكام من الحلال والحرام  
 واما النقصاص والديّات فدفعاً للسعى في اهلاك الانفس والاطراف .  
 واما حد السرقة وقطع الطريق فدفعاً لما يستهلك الاموال التي هي اسباب  
 المعاش .  
 واما حد الزنا واللواط والقذف فدفعاً لما يشوش امر النسل والانساب <sup>١</sup> .

#### الاشراق الرابع

فى الفرق بين النبوة والريعة والسياسة

نسبه النبوة الى الشريعة كنسبه الروح الى الجسد الذى فيه الروح والسياسة -  
 المجرّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه .

١- لان مراعات جهة البدن و مركب الروح واجب عقلاو كشفا واهمال هذه الجهة ينجر الى فساد الروح و  
 زوال استعداد المادة لتربية نفوس الكاملة والارواح المكرمة المطهرة و روى عن النبى : «العلم علما علم  
 الابدان و علم الاديان» فعلم الابدان كالطب ندب اليه النبى بالتصريح والتقديم هنا والتلويح والتعطيم فى  
 قوله حكاية عن الله تعالى: انا الله وانا الرحمن انى خلقت الرحم وسققت لها اسما من اسمى فمن وصلها  
 وصلته ومن قطعها قطعته و روى فى حقها : «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته .

وعن بعض المكاشفين : ان الرحم اسم لحقيقة الطبيعة و هى حقيقة جامعة بين الكيفيات الاربع  
 بمعنى انها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه ووصلها بمعرفة مكانتها  
 وتفخيم قدرها اذ لولا المزاج المتحصل من اركانها لم يظهر التمييز الروح الانسانى ولا امكنه الجمع بين  
 العلم بالكليات والجزئيات الذى به توسل الى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والامكان  
 والظهور بصورة الحضرة والعالم تماما . « و قطع الرحم بازديانها وبخس حقها فان من بخس حقها فقد بخس حق  
 الله و جهل ما اودع فيها من خواص الاسماء و لولا علوم مكانتها لم يحبها الحق ومن هذه الجهة و جهات اخر  
 قد اكد الشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعد الدنيا و قوانين الآخرة .

وقد ظنَّ قوم من المتفلسفة : انه لا فرق بين الشريعة والسياسة . ويبيِّن افلاطن  
الالهى فساد قولهم فى كتاب النواميس و اوضح الفرق بينهما بوجوه اربعة من جهة  
المبدء والغاية والفعل والاعمال .

فقال : اما المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئية - تابعه - لحسن  
اختيار الاشخاص البشرية ليجمعهم على ' نظام مصلح لجماعتهم .  
والشريعة حركة - مبدئها نهاية السياسة - لا 'نها 'يحرك' النفوس و قواها الى ' ما  
وكلت به فى عالم التركيب من مواصلة نظام الكل 'لا 'تها تحركها وتذكرها معادها  
الى العالم الالهى و تزجرها عن 'ال' نخطا الى الشهوة والغضب وما يتركب عنهما و  
يتفرع عليهما .

فان النفس اذا اعطت احدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و  
مستقرها و عسر عليها طاعة الحق والاعمال القائمة على ' ما وكلت به .  
واما النهاية ( الغاية . خ ) فنهاية - السياسة - هى الطاعة - للشريعة - و هى لها  
كالعبد للمولى تطيعه مرة و تعصيه اخرى ' .

فاذا اطاعته ايقاد ظاهر العالم باطنه و قامت المحسوسات فى ظل المعقولات و  
تحركت الاجزاء نحو الكل و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة - والزهادة فى القنية -  
المنفعلة - التى يخدمها المغرور بفضل راحته و اتعاب فضيلته و يكون حال الانسان  
عند ذلك الراحة من الموديات والفضيلة المؤدية - به الى الخيرات المكتسبة بالعادات  
المحمودة وكان كل يوم يمضى عليه فى هذه الهدنة افضل من امسه واذا عصت السياسة  
للشريعة - تأمرت ال' حساس على ال' راء و ازال الخشوع للاسباب البعيدة العالية و  
وقع ال' خلاص للعلل القريبة و رأى الملوك : ان ' بها و بافعالهم نظام ما ملكوه و نفع فى

بقاء ملكهم ولم يعلموا أنهم اذا اهلكوا اقامة الناموس و بذلوا جهدهم للمحسوس و منعوا نصيب الجزء الا شرف يتحرك عليهم قيّم العالم ليرد ما افسدوا من نظامه ويعيد ما حرّفوا و بدّلوا الى 'مقامه' .

واما الفرق بين الشريعة والسياسة من جهة - الفعل : فافعال السياسة - جزئية - ناقصة - مستبقة مستكملة بالشريعة وافعال الشريعة كلية تامة - غير محوجة - الى السياسة .  
واما الفرق بينهما من جهة - الاءفعال : فان امر الشريعة - لازم لذات المأمور به و امر السياسة مفارق له .

مثاله : ان الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلوة فيقبل و يفعله بنفسه فيعود نفعه اليه والسياسة اذا امرت الشخص تأمره برقعة الملبوس و اصناف التجميل و انما ذلك من اجل الناظرين لا من اجل ذات الملبس <sup>١</sup> .

### الاشراق الخامس

فى الاءشارة الى ' اسرار الشريعة  
و فائدة الطاعات

قد او مانا لك فيما مضى الى ' ان حقيقة الانسان حقيقة جمعيّة - و لها وحدة تأليّة - كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة فى التجرد والتجسم والصفاء والتكدر ولهذا يقال له : «العالم الصغير» لاءن جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التى على كثرتها منحصرة فى اجناس ثلاثة فى كل جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها الا الله ، وهى العقليات والمثاليات والمحسوسات .

فكذلك الانسان كما مرّ مشتمل على ' شىء كالعقل و شىء كالنفس و شىء كالطبع

١- فى اكثر النسخ : «من اجل ذات اللابس» فى بعض النسخ ... تأمره برفعه الملبوس ...

ولكلٍ منها لوازم وكما له فى ان ينتقل من حد الطبع الى حد العقل ليكون احدهما الحاضرة الالهية و ذلك اذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما ان طبقات العالم الكبير كلّها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتّصل ببعض كسلسلة واحدة يتحرّك اولها بتحريك آخرها بان يتنازل ويتصاعد الاثار والهيئات من العالى الى السافل ومن السافل الى العالى على وجه يعلمه الراسخون فى العلم .

فكذلك هيئات النفس والبدن يتصاعد و يتنازل من احدهما الى الآخر ؛ فكلّ منهما يفعل عن صاحبه فكل صفة جسمانية او صورة حسيّة صعدت الى عالم النفوس صارت هيئة نفسانية و كلّ خلق او هيئة نفسانية نزلت الى البدن حصل له انفعال يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها فى البدن احمرار وجهه وحرارته وبصفة الخوف كيف يؤثّر فى اصفراره .

وكذا الفكر فى المعارف الالهية و سماع آية من صحايف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة المحسوس الجزئى معقولة كليّة اذا انتقل من آله الحس الى القوة العاقلّة و كان مشهوداً فى عالم الشهادة فصار غايياً عن هذا العالم وعن الالبصار حاضراً بين يدي بصيرة العقل والاعتبار .

فاذا تقرّر عندك هذا الامر فاعلم : ان الغرض من وضع النواميس و ايجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهوة للعقول و ارجاع الجزء الى الكل و سياقة الدنيا الى الآخرة وتصيير المحسوس معقولاً والحث عليه والزجر على عكس هذه الامور لئلا يلزم الظلم والوبال و وخامة العاقبة و سوء المآل كما قال بعض الحكماء :

اذا قام العدل خدعت الشهوات للعقول واذا قام الجور خدعت العقول للشهوات.

فطلب الآخرة اصل كل سعادة و «حب الدنيا رأس كل خطيئة» وليكن هذا عندك اصلاً جامعاً في حكمة كل مأمور به او منهي عنه في الشريعة الإلهية على لسان التراجمه «عليهم السلام» فانك اذا تدبرت في كل ما ورد به الحكم الشرعى لم تجده خالياً من تقوية الجنبه العاليه فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزه فى كل ماتفعله او تتركه و ارفض الباطل و اعرض عن الشّهوات و حارب اعداء الله فيك من دواعى الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الاكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبه المقصود «فى سور له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب».

### الاشراق السادس

فى الاشارة الى 'منافع بعض العبادات  
على الخصوص و معظمها الأركان  
الخمس فى العمليّات

اما سر الصلوة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيفه و تطهيره و ما يلتف به مع ذكر الله باللسان و تحميده و تمجيده و الاغراض من الاغراض الحسية و الامتناع منها بكف الحواس و ذكر احوال الآخرة و الملكوت و التشبه بالمقدسين المسبّحين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب و الروح الى الحضرة الإلهية و الاقبال على الحق و الاستفاضة عن عالم الانوار و تلقى المعارف و الاسرار و الاستمداد من ملكوت السماوات فوضعت عبادة شاملة لهيئات الخضوع و الخشوع و اتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف و التنزيه و قصد القربة و صدق النيّة و الاذكار -

المذكورة لنعم الله و ثناء رب العالمين بما هو اهل و مستحقته و قراءة الكلام النازل في الوحي الالهى على عبده المتقرب حين عثوجه الى عالم النور مع تدبثر معانيه والتأمل في حقايق مبانيه ليكون مبرقة للعبد الى الله و معراجاً له الى الوجهة الكبرى كما ورد «الصلوة معراج المؤمن»<sup>١</sup> .

واما الركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فانه لا يجد له نصبة امكن من الركوع هكذا ذكر في نواميس افلاطون موافقاً لما رؤى عن على عليه السلام .

واما السجود فوضع الجبهة على التراب يزيل ضفة الغضب و توابعه و هو احد الموزيات للروح .

واما الصوم فيكسر به قوة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيك و يسد مجارى جنود ابليس و هو جنة من النار .

واما الحج فقد علمت ان لكل علة مع معلولها و لكل مفيض مع المستفيض عنه مناسبة تامة فتأكيد المناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقه الا فاضه والاستفاضه وان لكل حقيقة عقلية في هذا العالم مثلاً جسمانياً ومن قصر طرفه عن مشاهدة العقليات يجب عليه العكوف على امثلتها لئلا يكون محروماً عن الثواب بالكلية مسلماً عن الخطاب فكما وجب على الروح التمسك بحضرة القدس الحقيقى وجب على الهيكل وقواه مشايعة الروح تمثيلاً و حكاية اولا ترى ان المتفكر في امر قدسى لا يخلو بدنه عن حركات و هيئات مناسبة لارتباط الظاهر بالباطن فالتوجه من بيت الغالب الى بيت الله والاعتراف في سبيله عن الملاذ والشهوات الحيوانية من النساء والطيب وغير ذلك بنية خالصة مما يعد

٢- عن النبى «ص» الصلوة معراج المؤمن لان بها يمرج المؤمن الى ملكوت السماوات

الروح للتوجه من بيت النفس الى كعبة المقصود والوجهة الكبرى<sup>١</sup> بالتجرد عن قوى البدن وملاذها الدنيا وية والطوف له والنسك عند تشبهاً بالأشخاص العالية والاعجرام الكريمة في حركاتها الشوقية<sup>٢</sup> الدورية<sup>٣</sup> الحاصلة من اشراق مبادئها الفايضة<sup>٤</sup> تشوقاً الى مبدء الكل اذ منه مبدؤها و اليه منتهاها كما سبق «فلكل وجهة هو موليها» وهو الذي افاد فيها شوقاً يوجب الطواف فلكه درطايقة بالكعبة طائفه<sup>٥</sup> تقرّباً الى الله .

واما الزكاة فتوجب صرف النفس عن التوجه الى الامور الدنيئة<sup>٦</sup> فيها تحصيل ملكة التنزه عن غير الله وعدم الاعمى بترك المال بالكلية لصالح العالم و مؤنه<sup>٧</sup> المعونة والصرف على الفقراء والمساكين و غيرهم من الثمانية<sup>٨</sup> لانهم احوج .

وايضاً منافع الدنيا مشتركة محصورة وحبسها على<sup>٩</sup> بعض الناس قبيح عقلاً وكلما كان احتياج الخلق اليه اكثر وجب ان يكون<sup>١٠</sup> مشتركة فيه بينهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب في الاقوات العشر وفي النفوذ ربه .

واما الجهاد ففيه مع دفع اعداء الله ومحاربة القاطعين لطريقه<sup>١١</sup> نجات الخلق عن مهالك الآخرة وترك التوجيه الى<sup>١٢</sup> هذه النشأة الزائلة وتوطين النفس على بذل المهجة والمال والاهل والولد في سبيل الله فزهوق الروح عن الدنيا على مثل هذه الحال يوجب حسن الخاتمة والقدوم على الله في صفة الملائكة<sup>١٣</sup> المقدسين<sup>١٤</sup> ثم لا يفوت منه شيء يكون حسرة عليه لان<sup>١٥</sup> امور الدنيا كلثها بصدد الزوال و في وجودها آفات كثيرة وليس الغرض منها الا<sup>١٦</sup> تحصيل الزاد للآخرة والمناسبة مع اهلها و قد حصل فهذا الذي ذكرناه في هذا المقام او غيره هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا في هذه الاحكام الخمسة و نحن نعجز عن العلم بجملته ما يفيدنا الشرايع الحقّة و نعلم ان ما بقي علينا من لطف الحكمة فيها شيء<sup>١٧</sup> غامض لا نسبة له الى ما بلغ اليه افهامنا الا<sup>١٨</sup> انا نعلم



يقيناً بما منحنا وإهب العلوم و ملهم الحقائق أن غرض واضع النواميس فى اصلاح جزئنا الشريف و قصده الى ' تهذيب جوهرنا الباقي يوم القيامة اكثر و اوكد من اصلاح جزئنا الا'خس' و جوهرنا الفاسد فان'الانسان كما بشي'ن اتم' تبين مركب من جوهر صورى ناطق و جوهر مادى ميت صامت و لتركيبه من هذين الجوهرين صار حساساً متحركاً ذا قوة شهوة و غضب فيصير عند انكبابها الى 'متابعة هاتين القوتين وامضاء دواعيهما والسعى فى تحصيل بغيتهما بعيداً من الحى' الباقي حتى ان'الواغلين فى تمهيد اسباب هاتين الحويتين يبعد' عند العقلاء من جنس البهايم والسباع على الحقيقة فوضعت - الشريعة النبوية - لطفاً من الله سبحانه فى مداواة هذين المرضين<sup>١</sup> و كسر ضرارة هذين الكلبيين و بانكسارهما ينكسر جنود ابليس ويندفع مكايده<sup>٢</sup> هذا اللعين المعزى لهما على الانسان المغوى له من الصراط بتوسطهما فان باطن الانسان مشحون بدواعى هذه القوى الثلاث و جنودها والروح الانسانى كغريب وقع فى بلد الخصوم كل يجره الى ' غرضه و يستخدمه فاذا اطاعهم يستعبدونه و يسترقثونه ابدأ ولا يمكن النجاة منهم الا' بتأييد الهى' و تعليم نبوى' فالله تعالى' ارسل رسولا' و انزل كتاباً يهدى الى - الرشده فمن صدق نبيّه و سمع كتابه اهتدى به و خلص من رق' النفس والهوى' و من لم يسمع و عمى عن ذلك او نبذه وراء ظهره فقد ضلّ و غوى وبقى فى الهاوية وتردى.

#### الاشراق السابع

فى ضابطة يعلم بها كبار المعاصى  
عن صغائرها

وهذا مما اختلف فيه الفقهاء اختلافاً لا يرجى زواله الا' ان الناظر فى معالم - الدين ببصيرة افادها الله نور اليقين يعلم و يحقق بشواهد الحق' و مناهج الشرع ان'

مقصود الشرايع كلها سياقة الخلق الى 'جوار الله و سعادة لقاءه والارتقاء من حضيض النقص الى 'ذروة الكمال ومن هبوط الدنيا الى 'شرف الاخرى' و ذلك لا يتيسر الا بمعرفة الله و معرفة صفاته والاعتقاد بملائكته و كتبه و رسله واليوم الآخر لما مر ان قوام الممكن بالواجب و قوام النفس بالعقل و قوام العقل بالبارى جل اسم و ان النفس الانسانية في اول الامر شىء بالقوة شبيهة بالعدم بحسب النشأة الثانية و ان كانت صورة طبيعية متحركة حساسة بحسب هذه النشأة الاولى فاتما حساسة بالفعل علامة بالقوة فما لم يعلم ذاتها بالعبودية و بارئها بالربوبية فلا قوام له في القيامة لما ذكرنا ان قوام العبد بالرب و قوام النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهر عقلية و عالما ربانياً الهيئاً و كما ان العبودية و المربوبية مقوم لها كذلك الالهية و الربوبية عين ذاته تعالى : «وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» اى ليكونوا لى عبيداً و تحققوا به بالعرفان و فيه سر النفس و سر قوله عليه السلام : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و سر قوله تعالى : «نسوا الله فانساهم<sup>٢</sup> انفسهم» فاذا ثبت ان مقصود الشرائع معرفة النفس بقيئومها و الصعود الى بارئها بسلم معرفة ذاتها و الاتباه من رقدة الطبيعة و الخلاص من موت الجهالة و الخروج من ظلمات الهواء و غشاوة هذا الدنى و هذا نوع من الحركة و الحركة لا يكون الا في زمان فالارتقاء من حضيض النقص الى 'ذروة الكمال لا يتحصل الا في مدة من الحياة الدنيا فصار حفظ هذه الحياة التى هى النشأة الحسية مقصوداً ضرورياً للدين لانه وسيلة اليه كما اشار اليه عليه السلام بقوله : «الدنيا مزرعة الآخرة» فكلما يتوقف عليه تحصيل المعرفة و الايمان بالله يكون ضرورياً واجباً تحصيله و ترك ما يضاده و ينافيه .

١- س ٥١، ٥٦ . فى بعض النسخ : ولهذا قال تعالى: وما.....

ثمَّ ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزاد للاخرة شيان: النفوس والاموال  
و اسبابهما .

فمن ههنا يعلم ان اى الاعمال الدنياوية افضل الوسائل المقربة به الى  
طلب الفوز بالآخرة و ايها اكبر المعاصي المبعدة عن ذلك فاته اذا كانت المعرفة  
بالله واليوم الآخر هي الثمرة العليا والغاية القصوى . فافضل الاعمال شهادة التوحيد  
والاقرار بالربوبية لله والرسالة لرسوله والطاعة لاولى الامر من الائمة عليهم -  
السلام فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو افضل الاعمال و يليه ما ينفع فى ذلك  
ويبلغ بسببه الى كمالها فى الرسوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الالهواء والشكوك  
وهى الطاعات المقربة الى الله كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد فاتها  
بمنزلة السقى لبذر المعرفة فى ارض القلب حتى ينمو و يبلغ الى حد الكمال كما قال  
تعالى : «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» وهو مما يتوقف على بقاء  
الحياة على البدن مدة فما يحفظ به الحياة على البدن يتلو فى المرتبة عما يحفظ  
به المرتبة على النفوس<sup>٢</sup> ويتلو هاتين المرتبتين ما يكون نافعاً فى حفظ الحياة على -  
البدن وهو ما يحفظ به الاموال ويتعيش به الاشخاص الى ان يترقى الى درجة  
الكمال .

فهذه ثلاث مراتب ضرورية فى غرض النواميس عقلاً فأكبر الكبائر ما يسد باب  
معرفة الله و يليه ما يسد باب الحياة على النفوس ويلي ذلك ما يسد به باب المعيشة  
عليها فلا كبيرة فى المعاصى فوق الكفر كما لا فضيلة فوق الايمان على مراتبه فى  
قوة المعرفة و ضعفها لان الحجاب بين العبد وبين الله هو الجهل و يتلو الجهل بحقائق  
الايمان اعنى الكفر الامن من مكر الله والقنوط من رحمته فان هذا باب من الجهل

بالله بل عينه فمن عرف الله لم يتصور ان يكون آمنًا من مكر الله ولا ان يكون آيسًا من رحمته و يتلو هذه الرتبة البدع كلها المتعلقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشد من بعض .

المرتبة الثانية قتل النفس الزكية اذ بقاءها يدوم الحياة و بدوامها يحصل - المعرفة والايمان بالله وآياته فهو لامحالة من الكبار وان كان دون الكفر لانه يصدم عن المقصود وهذا يصدم عن وسيلته و يتلو هذه الكبيرة قطع الاطراف وكل ما يفضي الى الهلاك حتى الضرب وبعضها اكبر من بعض ومن هذه المرتبة في التحريم الزنا واللواط فانه لو اجتمع الناس على الاكثفاء بالذكور لاقطع النسل و دفع الوجود قريب من رفعه .

واما الزنا فانه وان لم يفوت اصل الوجود لكن تشوش الانساب و يبطل - التوارث والتناسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام العيش و تحريك اسباب يكاد يفضي الى التقاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لانهما معاش الخلق فلا بُد من حفظها عن انتكاف والغصب لكنها امكن استردادها اذا اخذت و تغريمها اذا اكلت فليس يعظم الامر فيها . نعم اذا اخذ بطريق تعسر التدارك له فينبغي ان يكون ذلك من الكبائر وذلك طريق اربعة خفية :

احدُها : السرقة .

الثاني : اكل الولي مال اليتيم .

والثالث : تفويتها بشهادة الزور .

والرابع : تفويتها بيمين الغموس ، فان هذه طريق خفية لا يمكن فيها الاسترداد والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشرايع في تحريمها اصلاً وبعضها اشد من بعض وكلها دون المرتبة الثانية المتعلقة بالنفوس .

واما اكل الربّ فلا يبعد ان يختلف فيه الشرايع اذ ليس فيها الا اكل مال الغير بالتراضى مع الا خلال بشرط وضعه الشارع .  
فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء فى قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصى فاوردتها مع زيارة تنوير و تهذيب .

### الاشراق الثامن

فى انّ للشرّيعه ظاهراً و باطناً واولاً و آخراً

اعلم انّ لكل حق حقيقة ؛ والشرّيعه لكونها امرأ ربانيّاً و وحياً الهياً جاء من عند الله و نزلت به ملائكته و رسله فلاحرى بها ان يكون ذا حقيقة ٢ .  
فهى كشخص انسانى له ظاهر مشهور و باطن مستور و له اول محسوس و آخر معقول هو روحه ومعناه ظاهره متقوم بباطنه و باطنه متشخص بظاهره اوله قشر صاين و آخره لب كايين باين ، فمن اقبل على ظاهر الشرّيعه دون باطنها كان كجسد

١- قوله : ان لكل حق حقيقة .... هذا الكلام مأخوذ من كلام رسول الله و حديث المعروف بحديث الحارثه او زيد بن حارثه حيث قال رسول الله ص : كيف اصبحت . قال اصبحت مؤمناً حقاً . وقال عليه السلام : لكل حق حقيقة وما حقيقة ايمانك . قال عرفت نفسى عن الدنيا فتساوى عندى ذهبها و حجرها ... ونحن قد ذكرنا معنى هذا الحديث و حققناه و نقلنا تحقيق الاعلام فى هذا المقام (بيان المولى صدرالقونى و الشارح- الفرغانى و المحقق الفناى و استاد مشايخنا الميرزا هاشم الجيلانى و استادنا الاعظم الميرزا مهدى الاشتيانى و الشيخ العارف الشاه آبادى) شرح مقدمه قيصرى ١٢٨٥ هـ فى ص ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ بيان نون الايمان حقاً ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، الى ٣٧٧ ، ٣٧٨

٢- لان الشرّيعه المحمديه صورة لعلمه عليه السلام و علمه صورة لحقيقة الالهيه و الحضرة الاحديه و انه عليه السلام باطن الكل و الكل صورته و ظاهره و قدورد عنه عليه السلام ان للقرآن ظهراً و باطناً و حداً و مطلاً و القرآن مقام جمع الاحكام الالهيه و الشرّيعه المحمديه و ان له عليه السلام ظاهراً و باطناً و حداً و مطلاً و قد حققنا هذا البحث فى شرحنا على المقدمة القيصرى و الفصوص و حواشينا على مصباح الانس (شرح مقدمه قيصرى ط مشهد ١٢٨٤ هـ فى ص ٣٧٠ الى ٣٧٤ . تعليقات آقاميرزا هاشم بر مفتاح ص ٢ الى ٧ . تطبيق بطون القرآن على مراتب وجود الانسان . القرآن و المئرة ص ٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح ، فلا يزال يَتَعَبُ بدنه في الحركات و يزداد سعيه في صورة الطاعات ولا وزن لها عند الله مجردة عن النيات لا يحصل بها الزلفى اذ هي من الدنيا لانهما امور محسوسة زائلة يَغْتَرُّ بها المجمود على الصورة منفكاً عن روح اليقين وهو عند نفسه اِثَّة على شئ من الدِّين بل هو مستخدم للشرعية مطواع للطبيعة كالذين قال الله تعالى فيهم : « قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا » الا ان يتوب عن اشتغاله بغير الحق ويسلك سبيل الله ويستقيم على صراطه حتى يكتسب روحاً كاملة و نعمة شاملة يرفعه الى السماء العالية وتُنْجِيهِ عن الهوى في الهاوية .

ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية و هو متغافل عن اقامه الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعه التشكك الدينية التكليفية فهو كذى روح قد انتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك ان يكشف سؤااته و ينهتك على الخلايق عورته اذا اراد ان يخرج بصورته المجردة قبل قوامها في غير اوانها و نطق بالحكمة قبل تضحجها و تمامها في غير زمانها فلا شك ان حقّه يزهد و علمه يتمزق .

اعاذنا الله و اياك من هذين الطريقين العادلين باهلهما عن سنن الحق القديم و سلوك الصراط المستقيم .

#### الاشراق التاسع :

في ان النبوة والرّسالة منقطعتان

عن وجه الارض كما قاله خاتم الرسل

اعلم ! انهما منقطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض العارفين) انقطع منها مسمى

النبي والرسول وانقطع نزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل ولهذا قال : «ولا نبى بعدى» ثم ابقى حكم المبشرات وحكم الائمة المعصومين عن الخطاء «عليهم السلام» وحكم المجتهدين و ازال عنهم الائمة وبقي الحكم و امر من لا علم له بالحكم الالهى : ان يسئل اهل الذكر كما قال تعالى : «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون<sup>١</sup>» فيفتونه بما ادعى اليه اجتهادهم وان اختلفوا كما اختلف الشرايع قال : «لكل جعلنا منكم شرعة<sup>٢</sup>» وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله و منهاجاً وهو ما عيّن دليله فى اثبات الحكم وحرّم عليه العدول عنه وقرّر الشرع الالهى ذلك. فالنبوة والرسالة من حيث ماهيتهما وحكمهما ما انقطعت وما نسخت و اتّما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول الملك على<sup>٣</sup> اذنه وقلبه فلا يقال للمجتهد ولا للامام انه نبى ولا رسول .

واما الاولياء فلمهم فى هذه النبوة مشرب عظيم لا سيما قد روى<sup>٤</sup> انه قال صلى الله عليه وآله :

«ان لله عبادة ليسوا<sup>٥</sup> بانبيا يغبطهم النبيون» وقال: «ان فى امتى محدّثين مكلمين» وقال: «ان من حفظ القرآن قد ادرجت النبوة بين جنبيه» فاتّما له غيب وهى للنبي شهادة فهذا هو الفرقان بين النبي والولى فى النبوة فيقال فيه نبى ويقال فى الولي وارث والولى والوارث هما اسمان الهيّان «والله ولى الذين آمنوا<sup>٦</sup>» والله خير الوارثين<sup>٧</sup> فالولاية نعت الهى وكذا الوراثة والولى لا يأخذ النبوة

١- س ١٦، ٤٥، ٧

٢- س ٥٥، ٥٢

٣- وهم الاولياء المحمديين الذين هم افضل من اولوا العزم من الرسل لان جهة ولايتهم اوسع من جهة ولايتهم الرسل لان اتحادهم من جهة ولايتهم مع خاتم النبيين .

٤- س ٢١، ٨٩

٥- س ٢، ٥٨

من نبيّ الآء بعد ان يرثها الحق منه ثم يلقها الى الولي ليكون ذلك اتمّ في حقّ وبعض الآءولياء يأخذونها وراثه من النبي (ص) وهم الذين شاهدوه كاهل بيته «عليهم السلام» ثمّ علماء الرسوم يأخذونها سلفا عن خلف الى <sup>١</sup> يوم القيامة فيبعد السند . واما الآءولياء يأخذونها عن الله من كونه ورثها وجاد بها على هؤلاء فهم اتباع - الرّسك بمثل هذا السند العالي المحفوظ الذي : «لا يأتية الباطل من بين يديه <sup>٢</sup> ولا من خلفه تنزيل» من حكيم حميد .

قال ابويزيد : «اخذتم علمكم ميّتا عن ميّت واخذت <sup>٣</sup> عن الحيّ الذي لا يموت» قال سبحانه لنبيّه في مثل هذا المقام لما ذكر الآءنبياء عليهم السلام في سورة الآءنام : «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده <sup>٤</sup>» وكانوا قدماءتوا ورثهم الله وهو خير الوارثين ثمّ جاء على النبي بذلك الهدى الذي هديهم به وهكذا بعينه علم - الآءولياء اليوم بهدى النبي وهدى الآءنبياء صلوات الله عليهم اجمعين اخذوه عن الله القاهاه في صدورهم من لدنه رحمة بهم و عناية سبقت لهم عند ربهم كما قال في حق عبده خضر آتياه رحمة من عندنا <sup>٥</sup> و علمناه من لدنا علماء وهذه النبوة سارية في الحيوان مثل قوله تعالى : «واوحى ربك <sup>٦</sup> الى النحل ان اتخذي من الجبال» الى قوله : «فاسلكي سبيل ربك ذللا» فمن علمه الله منطق الحيوانات وتبيحى النّبات والجماد و علم صلوة كل واحد من المخلوقات و تبيحجه ، علم ان النبوة سارية في كل موجود لكنّها لا يطلق <sup>٨</sup> اسم النبي والرسول الا على واحد

١- يأخذونها خلفا عن سلف ... دط

٢- في بعض النسخ : اخذنا علمنا عن الحي ...

٣- س ٤١ ، ي ٤٢

٤- س ١٨ ، ي ٦٤

٥- س ٦٦ ، ي ٩٠

٦- س ١٦ ، ي ٧٠

٧- لا ينطلق ... ل،م

٨- خاصة الرسل منهم .... دط



منهم و على الملائكة خاصة<sup>١</sup> الرُّسُل منهم وهم الملائكة و كلُّ روح لا يُعطى رسالة فهو روح ولا يقال له ملك<sup>٢</sup> الا مجازاً فانه مشتق من الاكولة وهى الرسالة<sup>٣</sup> تمت<sup>٤</sup> .



- 
- ١- وقد فصلنا وجوه الفرق بين النبوة والولاية واقمنا الادلة الكشفية والنظرية على عدم انقطاع الولاية و سائر المسائل المرتبة بالولاية والنبوة فى شرحنا على المقدمة القيصرية وشرحنا على الفصوص الحكم لمؤلفه الشيخ الاكبر .
- ٢- ولا يقال تلك ... دط - ل، م
- ٣- فى بعض النسخ : الاشراق العاشر والظاهر ان الكتاب ختم فى هذا الموضع اى بعد هذا العنوان «الاشراق العاشر» و الى هنا جف قلمه الشريف والظاهر انه تم مطالب هذا المشهد
- ٤- ولقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب والتعليق عليه ضحوة يوم الجمعة صفر المظفر ١٢٨٥ من الهجرة النبوية وانا العبد الفقير الى الله الفنى الدائم سيد جلال الدين الاشتياني .
- ٤- وقد تم كتاب الشواهد بسعى و اهتمام من صديقنا المعظم الاستاد الماهر فى الطباعة ومتصدى مكينة الترتيب محمود الناظران (الخيابانى نژاد) .



تعلیقات بر الشواهد الربوبیه

تألیف

حکیم متفکر و فیلسوف مبتال

حاج ملا هادی سبزواری

( م ۱۲۱۲ - ۱۲۸۸ ه ق )

تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید خلیل الدین شتیانی

استاد فلسفه و تصوف اسلامی دانشگاه

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب حاضر «حواشی محققانه حکیم محقق حاج ملا هادی سبزواری» قدّه (م ۱۲۸۸ هـ ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت و عرفان قرار میگیرد .

ما چون شرح حال نسبة مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند در مقدمه شواهد تهیه و طبع نموده ایم که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف در مقدمه این تعلیقات خودداری نمودیم .

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی ترین آثار حکیم سبزواری است که حاکی از کمال دقت و تحقیق و قدرت فکری و احاطه این مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد . حقیر در نظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع نرسیده است مستقلاً منتشر نماید . این حکیم عالیمقام دارای رسائل متعدّد تحقیقی است که کثیری از عویصات و متعضلات فلسفی را برّوش حکمت متعالیه و فلسفه ملا صدرا بیان نموده است ، اکثر تألیفات مختصر و رسائل کوچک حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیّه فلسفه اسلامی میباشد .

# السيرة الخيرية

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة البارى الهادى بن مهدي السبزواري

حشره الله مع الاءخيار على الكتاب المستطاب

المسمى بالشواهد الربويّة المشتمل على قواعِد

الاءشراقية التى لا تولى الاءلباب مراقى و مصاعد و لقلوبهم

الثورية اهنأ موايد ولا فئدتهم المعنوية امرى موارد ولا رصاد

عقولهم القدسيّة لاءستعلام احكام سماء القدس اتم مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد و لغواص بحر الحكمة المتعالية اعلى

فوائد

الله در مصنفه صدر الصدور

و بدر البذور لا يبدو مثله ، روى الله

روحه وكثر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حامد يا راشد

---

ا- هذه تعليقات انيقة و تحقيقات رشيقة على خير مصنف لخير مصنف فى القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المتأله المولى السبزواري على كتاب الشواهد الربوية لمؤلفه الحكيم العلامة الفضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استاذنا الاقد (رضى الله عنه) وقد وفقنى الله تعالى بطبع هذا الكتاب و حواشيه الخمد لله على بلوغ ما قصدنا و حصول ما اردناه .

قوله (ص ٦ ، س ١) : «المشهد الاول فيما يفتقر اليه في جميع العلوم.....»  
اعلم ان وضع هذا الكتاب المستطاب على مشاهد خمسة وفي كل مشهد شواهد  
وفي كل شاهد اشراقات ١ .

والمشهد محل الشهود و ميقات التجلّي و منصّة الظهور وكل منها يصير القلب  
مظهراً ومشهداً ومجلّيّ لنور الوجود ولو علماً فان موضوع الحكمة الالهية هو  
حقيقة الوجود كما ستعرف انشاء الله ٢ .

واما الشاهد فهو الدليل والبيّنة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق  
والوحدة الحقّة على الحقيقة لآن حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب لكونها  
حيثيّة الالباء عن العدم والوحدة الحقّة مالاثنائي له ٣ في الوجود مابيناً بينونة عزلة بل  
كدلاله حقيقة الوجود على حقيقة الوجود وشهادة ذاتها بذاتها على ذاتها لآن التفاوت  
اتّما هو في المفاهيم الدالّة لا في المصداق

هذا في شواهد المشهد الاول . واما الاحكام الماهية وفي بعض شواهد المشاهد  
الاخرى ١ و اما الاشراقات فهي كفنون التجليات و شعب الواردات فهذه التراجم من  
باب تسمية السبب باسم المسبّب .

واما افتقار جميع العلوم الى ما في الشواهد والاشراقات للمشهد الاول فنقول  
اما الوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات ساير العلوم هليّة بل حيثيّة تبين في  
العلم الاعلى ١ .

واما الوجوب الذّاتي والصفاتى فمعلوم اذ مالم يثبت الواجب الخالق للعالم و

١- في النسخ الموجودة عندنا : وفي كل مشهد اشراقات. وهو اشتباه من الناسخ اوسهو من الحكيم المحشى قد

٢- بناءاً على اصاله الوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناءاً على وحدة الوجود و حدة

شخصية لا سنجية يكون موضوع علم الالهى حقيقة الوجود ٣- والوحدة الحقّة الحقيقية ... آلى

والجزئيات و بانا مدنيثون بالطبع محتاجون الى ' معاملة و عدل و يقال : انه قادر على ' اظهار المعجزة على ' يدالصادق و عدم اظهاره على ' يدالكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلف كيف يتحقق له كلام و كتاب و سنة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو مكلف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله و قس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والمعينة و انحاء العلّة والمعلول و ابطال الدور والتسلسل وغير ذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى ' تحقيق هذه .

قوله (ص ٦ ، ٥٥) : «ولان غيره به يكون متحققاً الى آخره....»

هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لانه من المتحققات عقلاً و اتفاقاً : ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف انما هو بعد الجعل ان الاصيل يعنى الموجود الحقيقي هل هو الماهية او الوجود ولو بعد الجعل لان نفسها هي التي قبل اعتبار الجعل بعينها والحيشة التعليقية خارجه والوجود على تقدير الاعتبارية ليس الا المفهوم و ضم المعدوم الى المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الاضافة اعتبارية فكيف يستحق الماهية لحمل الوجود في ذاتها وسيأتى زيادة استكشاف لهذا في مبحث الجعل ولو بنى على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلاً خارجاً عن قانون الحكمة لان مطالبها لا بد ان يكون برهانية على ان معنى قول اهل الاعتبار ان الوجود تحقق الماهية و كونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لان هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهية فهو المتحقق بالذات وهي المتحققة

بالعرض الفانية- في الوجود الحقيقي الطارد للعدم «ان هي الاء اسماء<sup>١</sup> اسميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان و كسر اب<sup>٢</sup> بقية . الاءية» ولو لم يعتبر معها الوجود لا يطلق عليها الحقيقة واولئك يقولون ان الوجود ليس الا تحقق الماهية و تحقق الشئ<sup>٣</sup> ليس متحققاً بل متحقق ولا يرد عليه القسمة اني المتحقق واللامتحقق اذا المتحقق ذلك الشئ<sup>٤</sup> وهو الماهية فغير الوجود يكون متحققاً لا هو ولا يخفى على المحقق و هـ . قوله (ص ٦ ، س ٧) : «ولأنه المجعول...»

هذا ايضاً يوهم المصادرة وليس بها<sup>٣</sup> لأن مسألة اصالة الوجود في التحقق غير مسئلة- اصلته في الجعل لأن مسئلة- اصالة الوجود او الماهية تتمشى على القول بجواز الترجيح بلا مرجح والقول بالبخت والاءتفاق «خذل الله قائله» و كذا على القول بالاءولوية الذاتية بخلاف اصله- الوجود او الماهية- في الجعل على هذه الاءقوال اذا الممكن زوج تركيبي له ماهية و وجود والمحققون الاءلهيون . و ان قالوا : المتساويان ما لم يترجح احدهما على الاخر بمنفصل لم يقع ؛ الا ان ارباب الاءقوال المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهياً اولياً فيمكنهم التشاجر في اصالة احدى الشئين في التحقق لا في الجعل بل يكن للاءلهي التكلم فيها قبل اثبات الصانع . ان قلت : هـ انه لا مصادرة هنا لكن يلزم الدور كما لا يخفى .

قلت : لا دور لا مكان اثبات مجعولية الوجود ، بادلثة اخرى<sup>١</sup> غير اصلته في التحقق كلزوم كون المجعول شخصاً .

١- س ٥٢ ، ي ٢٣

٢- سورة نور ، آية ٢٩ . والذين كفروا اعمالهم كسراب . . . . .

٣- اي مصادرة .. واعلم ان اكثر الادلة التي اقيمت على اصالة الوجود يتوقف تمامية بعضها على بطلان وفد فرنا حقيقة هذا البحث (الذي كان من امهات المسائل الحكمية بل يكون اساس الفلسفة الاءلهية) في حواشينا على المشاعر و رسالة صنفناها في الوجود «شرح مشاعر الاءهيجي ط مشهد ١٣٨٣ هـ ق ، هـ ستي از نظر فلسفه و عرفان ١٣٨٠ هـ ق»



قوله : «فى وجدانه» بعد تحقيق تحقّقه و وجوده النفسى حقّق كيفة وجوده الرابطى للنفس .

قوله (ص ٦ ، س ٩) : «ولا بصورة مساوية»

ان قلت : التعريف بالفصل القريب حد و بالخاصة رسم و معلوم ان كلاً منهما مساو للمعرّف فكيف جعل المصنف قدس سرّه هذا قسيماً للأولين ...

قلت : فيه وجهان احدهما : ان يراد بالصورة شيئية المفهوم كما فى الاولين ولكن يراد بالمساواة ، المساواة فى المعرفة والجهالة فكأنّه قال: اولاً لا يمكن تصوّره بالأعراف وثانياً ولا بالمساوى فى الوضوح والجلال لأن الوجود اعرف من كل شىء . وهذا ينشعب الى شعبتين لأن المفهوم اعم من الماهية لأنها هى التى تكون حاكية عن الوجود المحدود ، والمفاهيم المساوقة لمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسله كالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحياة السارية والهوية ونحوها ؛ لكن كلها ليست اعرف من الوجود .

و ثانيهما : ان يراد بها شيئية الوجود و كثيراً ما يطلق الصورة على ما به الشىء بالفعل فكانه قال : ولا يمكن تصور مرتبة من الوجود الحقيقى بمرتبة اخرى منه اذ لا يتصور حقيقة الوجود بحقيقة الوجود لأن الشىء لا يتشئ ولا يتكرر بنفسه ، نعم قد يقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة . والعلة والمعلوليه بالذات انما هما فى الوجودات لكنه ليس حداً مصطلحاً والمقصود نفي التصور الذى هو قسم من العلم الحصى .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «واما فى الوجود فلا يمكن ذلك»

اذ لا ماهية لحقيقة الوجود سوى الاثنية حتى يكون باقية فى نشأتى الذهن والخارج كما فى الموجودات الذهنية فان الاشياء تحصل بانفس ماهياتها فى الذهن

فالماهية فيها كالميولى الباقية فى الحالات للكيانات مصحّحه للهو هوية ، و ايضا الوجود عين انه فى الاعيان و حاقّ الواقع و منشأ الآثار فلو حصل فى الذهن اى موجوداً بوجود لا يترتب عليه الاثر لا قلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الا بصريح المشاهدة»

بان تصوير النفس عين الوجود اى فانية فيه ، لأن العلم الحضورى اما علم الشئ بمعلوله او علم الشئ بنفسه وبالمفنى فيه ، فالاستثناء منقطع .

قوله (ص ٦ ، س ١٢) : «ولا جزئى»

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان الشخص معنى منع الصدق على الكثرة بالوجود كما يجىء ولا شك ان الوجود جزئى بهذا المعنى اى تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهية النوعية مع الوجود الحقيقى .

والماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة بمعنى امارات الشخص و نفس الماهية المعروضة التى هى جزئى طبيعى .

والمجموع الذى هو جزئى عقلى والعارض الذى هو جزئى منطقى .

فبهذه المعانى مطلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س ١٣) : «لا مطلق ولا مقيد»

فان هذه اوصاف المفاهيم والماهيات و عند اهل النظر لو لم يكن هذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكثرية استعمالها فيها فالمطلق المطلوب عنه كما فى الماهية المطلقة المقابلة للمخلوطة والمجردة .

واما عند المتألمين فيطلق عليه المطلق بمعنى الواسع المجرد عن الحدود

١- حقيقة الوجود المأخوذة بلاشروطية واسع عليم لا يتصور اعم منه مراد از اين لابلشروط، لابلشروط مقسمى است نه قسمى مقيد بلاشروطية .

والتعينات الاعتبارية و بهذا المعنى يطلق على الواجب بالذات كما قال المولوى -  
الرومى :

ما عدمها ئيم و هستيها نما      تو وجود مطلق و هستى ما  
قوله (ص ٧ ، س ١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لا أن الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصل و قد  
تعرض له لأن هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الأقصى البسيط المحتاج  
الى الفصل المقسم فى التحصيل و كالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمشخص  
فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .  
فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فان  
الماهية كسراب بقية . الاية -

قوله (ص ٧ ، س ١٥) : «ان الوجود فى كل شىء عين العلم الى آخره»  
بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً بالذات مظهراً  
للماهيات؛ كما ان النور المجلى ظاهر بالذات مظهر للالوان وغيرها من المبصرات و  
هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الاشراقيين بالنور كنور الانوار والاشراق -  
القاهرة والاشراق الاسفهبدي والاشراق العرضية فالوجود مابه الانكشاف ذاته وغيره  
لذاته بل هى عين الانكشاف وكل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الاشراقى : «العلم كون الشىء نوراً لنفسه ونوراً لغيره» ٢

١- فى النسخ الموجودة عندنا سريانا مجهول التصور .

٢- ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع  
١٢١٤ هـ ق ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره و قد فسر عن قدرته تعالى  
بنورته تعالى .

والقدرة هي الفياضية على سبيل الشعور والمشية ذاتية الفياضية والشعور والمشية والارادة ليستا الا الميل المؤكد والمحبة والعشق والرضا والا بتهاج و نحوها .  
والوجود ليس الا العشق بنفسه والا بتهاج بذاته و بآثاره بما هي آثاره .  
ولما كان الوجود خيراً لذيذا كان عين الارادة بمعنى المرادية .  
والتكلم هو الاعراب عما في الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذي هو غيب الغيوب و  
اعراب عن الضمير الذي هو الكنز المخفى وقس عليها ساير الصفات .  
وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والارادة بتجاوز البرهان اذا امعت  
عينت ان لا تقف في مفهوم الوجود ولا في معنونه الذي في عالم الفرق و عالم فرق  
الفرق بل ترقيت الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها  
لان علمها بذاتها حضوري وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى لانها  
قابل بالرضا لها و عين الارادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد انما يريد لها لذاتها  
وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حى بالعرض و نور كما يسميها الاشراق  
بالنور الا سفيهد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقي اى الكليات العقلية و قس  
عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعي الفرقى ايضاً هكذا الا انه كما ان الوجود  
الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجمعى كذلك العلم والارادة والحيوة  
والقدرة ونحوها و اذا حققت فروعه الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و  
ليس ذاته الا الوجود و مثل تسبيح الاشياء كلاً و طرء الله تعالى<sup>١</sup> .

من اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

١- والدليل على عينته الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين الوجود وان  
عليته للاشياء عين ذاته واذا تجلى الحق بصريح ذاته فى المظاهر، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات  
الكمالية لا ينفك عن الوجود السارى والا لزم ان لا يكون صريح ذاته علة للاشياء .

التفاوت لكن لا يقال عليها النوع لانه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين فى الوجود .

وطريقة الشيخ الاشراقى فى حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهبذ والنور العرضى عنده سنخ واحد .

قال فى حكمة الاشراق : «النور كله (اى جوهر<sup>٢</sup> كان او عرضاً) فى نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان»

وقال ايضا «الانوار المجردة لا يختلف<sup>١</sup> فى الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس فى الشفاء والمباحثات تنادى بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة الاخرى ولا الاخرى ضعيفة الاولى<sup>١</sup> و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم و جهل و قدرة و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل فى المعارف والمحامد ونحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بما هى متباينة ولتمت شبهة ابن كمونه<sup>٢</sup> ولم ينحل عقدها قط اذ لو جاز المتباينة بتمام الذات فى المراتب الطويلة من العلل والمعلولات لجازت فى وجودين متكافئين كل فى عرض الاخر و كان معطى الكمال والفعلية فاقدا لهما . وادعى البدهة فى بطلانه و فى وجدانه اياهما ولم تكن الموجودات الا فاقية

١- شرح حكمة الاشراق طبعه ١٣١٢ هـ لى ٤٠٤

٢- عبارة حكمة الاشراق : «النور كله فى نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص» اى جوهر<sup>٢</sup> كان او عرضاً..

من عبارة الشارح العلامة

٣- عبارة الشيخ المقتول : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوساً كانت او عقولاً . . . شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٤٠٤، ٤٠٥ قال ارسطو: وفى كثير من الاشياء كان ما هو كماله كمالاً للمجردات

والا نفسیه آيات الله تعالى وهل تكون الظلمة آية النور والعجز آية القدرة والجفاف آية البله ولم يكن العلة حدًا تامًا للمعلول والمعلول حدًا ناقصًا للعلّة كما قال - القدماء ولم يكن ما هو لم هو في كثير من الأشياء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن العلم التام بالعلّة علمًا تامًا بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا : بادوات القصر وقالوا ذوات الاسباب لا تعرف الاّ باسبابها ولم يكن التغيرات الطويلة استكمالًا ولبسًا للفعليّة ثم لبس كما انها في السلسلة العرضيّة الكونيّة خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصه كاجمال و تفصيل ولف و نشر ولا جامعا لجميع فعمليات مادونه مع شيء زائد .

وبطلان التوالی کثوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقيق والله ولى التوفيق .  
 قوله : « لا بمعنى انه مؤثر في الماهية الى آخره » أن قلت : فما معنى الملازمة العقلية اذ لم يتحقق شيء من الشقين المشهورين بينهما <sup>۱</sup> .  
 قلت : معنى تحقق احدا المتلازمين بآخر الملازمة العقلية اعم من التحقق بالذات وبالعرض الذى هو مصحوب صحّة السلب بوجه برهانی و مراده من التقدم هو التقدم بالحقیقة الذى ملاكه الكون ولو على سبيل التجوز البرهانی او يقال بدل قولهم : او

---

۱- فدما حتى به آتھای که قول به تباین در وجودات استناد داده شده است قواعدی در کتب خود ذکر کرده اند و یا از آنها نقل شده است و یا آن قواعد از مسائل مسلمه<sup>۲</sup> فن فلسفه است که بتباین در وجود سازش ندارد قول به تباین مستلزم حدوثاتی است یکی آنکه لازم می آید علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه وجود بنحوتباین بالذات بر مصادیق حمل شود در حالتی که اشتراك معنوی این مفاهیم مسلم است هیچ فیلسوفی نمیتواند وجود را باعتبار آنکه اعم اشیاء است موضوع فلسفه قرار دهد. عدم وجود انتزاع معنای واحد از حقایق متباینه مسلم است از قواعد مسلمه است که معطی کمال فاقد کمال نیست و نیز گفته اند : « ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها » و گفته اند : فعل کل فاعل مثل طبیعته . باید از وجود معلول پی بعلت و از وجود علت بمعلول پی نبرد باید علت حقیقی از علم تام بذات خود بهیچ معلولی علم بهم نرساند و وجودات خارجیه علم تفصیلی حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنّف قدّس سره. سواء كان معلولاً اولاً بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فانّ المعلول لا بدّ له من شيئية الوجود ، وليست للماهية ؛ و شيئية - الماهية - دون المجعوليّة .

قوله : « بذاته و بمفيضه الاول » بالنسبة الى حقيقة الوجود والثاني بالنسبة الى الوجود الخاص .

قوله : لكان مفترراً الى تحصيله الى آخره » اي الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلاً وما يجرى مجراه وهو المصنّف والمشخص بالنسبة الى - الجوهر النوعى مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : « ليس بجوهر ولا عرض ... » في اول هذا الاشراق فلفظ تحت مضمونه السخ اي لو كان الوجود من سنخ الجوهر و ملحقاً به الى آخره .

قوله ( ص ٥ ، س ٨ ) : « فان ما ذكره نشأ ... » لما كان ظاهر هذا القول سخيّاً جداً فليؤل بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضى ، كما يقال فى ايساغوجى العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثّر الوجود بتكثّر - الموضوعات .

قوله ( ص ٥ ، س ١٠ ) : « وكذا فى الازهان ... » اي فى حاق الذهن ايضاًهما واحد والتعدّد بتحليله و تعمّله ولهذا افضل - العبارات فى هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير الدين الطوسى قدس سره فى - التجريد « فزيادته <sup>١</sup> فى التصور » حيث لم يقل فى الذهن <sup>٢</sup> .

١ - شرح تجريد ط ١٢٧٦ ص ١١

٢ - للفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جداً .

قوله (صه ، س١٦) : «لأنها تخلية القابل...»

يعنى كون التخلية بالحمل الاولى تخلية لا تخليطا يصحح كون احدهما موصوفاً والاخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشايع تخليطاً و نحواً من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للماهية فرع ثبوتهما فيلزم - المجذورات .

قلت : نجمع بين الحثيئتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شئ لها حتى يستدعى ثبوت - المثبت له مع ان لحاظ كونه وجوداً عقلياً يقف و ينقطع .

قوله (ص١٠ ، س١) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كل ما يشار اليه اية اشارة كانت عقلية او وهمية او خيالية او حسية و كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و بالاخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه .

قوله (ص١٠ ، س١١) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا .... ؟»

انما عبر بالامتياز والتخصص كما فى الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا و فى الاشراق الثالث و فى كتبه الاخرى بان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افرادواشخاص انما له المراتب والدراجات ، وقد حقق فى موضعه انه الامتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصص والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ينافى كونه حقيقة -



الوجود واحدة وحدة حقيقة وآية ذلك الإنسان اذ له مراتب طولية من :  
«الطبع والنفس والقلب والروح والسّر والخفى والافخى» .

وهذه هي المسماة عند العرفاء باللطائف السبع<sup>١</sup> ومراتب عرضية من الاسفار -  
الاربعة ومن الحالات النفسانية والبدنية وامتياز كل مرتبة عن الاخرى لا ينافى  
كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لآن كل تعين ليس تشخصاً  
فمرتبة الصباية ممتازة عن مرتبة الشباب مثلاً لكن ليست تشخصاً والا كان الصبى شخصاً  
واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر و هو خلاف البديهة والمنبه ان الاتصال الوجداني  
مساوق للوحدة الشخصية بل زيد الغرثان ممتاز عنه بعينه اذا كان شعباناً و هو بعينه  
عطشاً ممتاز عنه ريثاناً و هكذا ولم يصراشخصاً .

والسر في ذلك : ان هذية البدن بالنفس وهوية النفس بالوجود الحقيقي فاذا  
رأيت احياناً في كلامه لفظ الافراد في الوجود فاعلم ان مراده مراتب الوجود كما هو  
طريقة الفهلويين و مصرح<sup>٢</sup> به في كلامه مراراً كيف والتعدد الافرادى اينما تحقق  
انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير في الواقع في الوجود والشئ<sup>٣</sup> الذى يساوقه<sup>٤</sup> .

قوله (ص ١٠ ، س ١٢) : «اما بالتقدم الى قوله (س ١٣) او بعوارض مادية»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة الطولية كما يشير اليه قوله فوق -  
الأكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ما هو المعترف بالتشكيك  
الخاصى اى لا يكون بين المتقدم والمتأخر بينونة عزلية بان لا يكون للمتأخر شأن

١- واليه اشار من قال : هفت شهر عشقرا عطار گشت

٢- فرق بين القول بالتشكيك الخاصى والخاص الخاصى بناء على الاول ليس التشكيك الا فى مراتب الوجود  
يتميز بما له من المراتب المشككة وليكن بناء على طريقة اصحاب التوحيد والوحدة ان الوجود فى الحق  
تميز بالذات ولا ربط بينه وبين الاشياء فى مقام غنائها الذاتى ولكن باعتبار ظهوره فى الماهيات فالتشكيك  
انما هو فى مظهره لا فى مراتبه فالوجود الواحد الشخصى يتميز باعتبار ظهوراته المتفنة .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخر وما يتحقق منها في..  
الماديات ما نسمى التشكيك به بالتشكيك العامي .

قوله (ص ١١، س ٦) : «وتارةً جعلوا.... الى آخره»

كالسيد السند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يكون له قيام و عروض للماهية و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل ما في الخارج وكل ما في الذهن ماهية حتى ان مفهوم الوجود في الذهن ايضا ماهية من الماهيات فمناط موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤول هذا السيد كلام القوم ان الواجب تعالى وجود بحت» الى «انه موجود بحت» بمعنى ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهية الا مكانية مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط-  
الموجودية وليس الا ضم مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصيرا هكذا . فان الماهية قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدة مع مفهوم الموجود اي جعلها محكية عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحت بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و ان وقعا في شقاق من حيث ذهاب المصنف قدس سره الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى اعتباريته المحضة<sup>٢</sup> على ما قررت لك فان مناط الموجودية عنده قدس سره ايضا ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهية مع نحو من الوجود الحقيقي بفنائها فيه

١- يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «فقد» في الاسفار والمشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما لا مزيد عليه .  
٢- في حواشيه على التجريد....

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الذى هو الماهية الاعتبارية .  
ثم من اجرائه هذا الحكم فى كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع -  
المرضية وهذا الانكار ظاهر البطلان لآن وجود العرض و ان كان للموضوع لكن  
ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضمنية و وجود الموضوع  
هو المنضّم اليه .

نعم اذا اخذ العرض لا بشرط كان عرضياً والعرضى له اتحاد بالمعروض بمقتضى  
الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مباينا عنه وهما بهذا الاعتبار  
واحد فى عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والاخرى ناعثاً.

قوله (ص ١١ ، س ١٠) : «اذ لا تصاف لهما به .... الى آخره»

هذا رابع الوجوه فى هذا المقام والثلاثة الاخرى :

احدها ما مرّ من ان التحلية عين الاحتفاف والتحلية .

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجودية الماهية - و انه ثبوت الشئ لا ثبوت  
شئ لشيء .

و ثالثها ما اشار اليه فى بعض رسائله ان مفاد الهلية البسيطة فى الحقيقة فى  
مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يشبث له مفهوم الانسان و هذا لو كان من  
باب ثبوت شئ لشيء كان المثبت له الذى هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالاحقية  
ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيد ان الوجود موضوع فى الالهى و حاصل -  
الوجوه فى المناص عن اشكال الفرعية فى الوجود والماهية انا نتزل اولاً و نقول ان  
مفاد الهلية البسيطة ثبوت شئ لشيء وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان  
القضية نحو من الوجود انسان مثلاً و اما ان كانت الانسان موجود فالتجريد نحو  
ثبوت كما مرّ .

و ثانياً تترقى و تقول : مفادها ثبوت الشئ لا ثبوت شئ لشيء بدون تخصيص في القاعدة العقلية .

وثالثاً تترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشئ اى الماهية اذ ليس لها ثبوت اذلم يصرعينا ولا جزء لها ولو حال وجودها الذى هو حكاية الوجود . فللوجوه ترتيب مطبوع والحق ان لا ينفى الاتصاف رأساً الا الاتصاف - الذى يستدعى شيئين .

احدهما شيئة الوجود والاخر شيئة الماهية التى لا تأبى عن الوجود والعدم فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من الاحكام .

قوله (ص ١٢، س ٩) : «من غير حاجة الى ثالث...»  
هذا حق القول و هو ثانى القولين فى ان الوجود الرابط هل هو متحقق فى -  
الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركبة .

قوله (ص ١٣ ، س ٤ ) : «فمن باب التوسع...»  
ليس المراد بالتوسع التجوؤ بل الاشتراك اللفظى الصناعى فان لفظ الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصياً او تخصصياً تارة للهولى و اخرى للمحل المستغنى من الحال ، و اخرى لموضوع القضية وهذا هو المراد هاهنا والعرض المقابل - الجوهر وللعرضى ؛ كما يقال : العرض العام ، والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق ، والمراد هاهنا بالعرض العرضى .

قوله (ص ١٤، س ٢) : «وهو اول كل تصور و اعرف الى آخره...»  
الاول فى مفهومه لان التصور من المعقولات الثانية فهو وصف المفهوم والثانى فى حقيقة التى هى اظهر من كل شئ فالوجود اول الا و ايل فى الناشئين و اظهر -  
الظواهر فى الاقليمين اى الذهن والعين :

قوله (ص ١٤، س ٣) : «و عرفانه لا يحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشيء بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضورى الذى له مورد ان علم الشيء بذاته و علم الشيء بمعلوله واما العلم الحضورى به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الأسماء الحسنى ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم الـمكانيّة بما هي آلات لحاظ الوجودات الخاصّة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقائق وقد وجه كلامه فى الأسفار بان مراده اعتباريّة الوجود العلم البديهي العرضى لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشائين والمناقشة فى الدليل لا فى المطلوب .

قوله (ص ١٤ ، س ٨) : «وهل هذا التناقض صريح ... »

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الماهيّة واعتباريّة الوجود ومع ذلك يقول ب : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقق الدوانى والسيّد الداماد قدس سره و غيرهما إلاّ انهم جعلوا هذه البساطة من خواصّ الواجب تعالى وهذا الشيخ أجراها فى العقول والنفوس<sup>١</sup> .

ان قلت : هب ان هذا له وجه فى العقول ؛ لأن الماهية هي المحدودة بالحدّ الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يكتيفان بالوجود الناقض المحدود و امّا الوجود التام الذى لا يتناهى عدّةً و مدّةً فلا يليق الماهية الكذائية به لكن ما وجهه فى النفوس ،

١- مسلك ذوق اتنا له الذى اختاره الدوانى فى شرحه على الهياكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و كثرق الوجود والفائل بهذا المسلك غفل عن معنى وهو : ان القول بالتفصيل فى العقليات باطل و ادلة الطرفين بنفى القول بالتفصيل واكثر المتأخرين ذهبوا الى هذا الطريق و منهم السيد الداماد فى القسبات و ساير كتبه.

قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانية لا حدة لها تقف عنده بل كل مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها الى ما شاء الله .

وثانيها : ان النفس تتحوّل الى العقل الفعال ولا سيّما على القول بالحركة - الجوهرية فاحكامه احكامها و شأنه شأنها .

وثالثها : ما ذكره هذا الشيخ من « ان كل ماهية تتصورها النفس بعنوان انها هي و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها » والتفصيل سيجيء انشاء الله .

قوله ( ص ١٤ ، س ٥ ) : « ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية .... »  
القوم يقولون : الموضوع هو الموجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصلته واعتباريته والمصنّف قدّس سرّه ربما يقول الوجود و ربما يبدّله بالموجود وكلاهما واحد لآن الموجود الحقيقي هو الوجود ، وعلى اى تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم والاّ لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقّة و نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقائق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتى والا لكان العلم الهى بالمعنى الاخص بل المراد هو حقيقة الوجود « لا بشرط » والمراد باللابشرط ليس ما هو انستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألهين فى الحقيقة كالكلية والاطلاق بمعنى السعة والاعطاطة والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الالمكانية بما هي آلات اللّحاظ بحث عنه

١- هذا انما يستقيم بناءً على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم الامر وما قالوا : ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشراقية وليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود الماخوذ باللابشرطية

قوله (ص ١٤، س ١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً ....»  
لم يكتف بقوله : «بما هو موجود ...»

و يئنه بهذا اشارة الى انه ليس المراد بالاطلاق ان لا يتقيد بقيد اصلاً والالخرج  
مباحث العقل مثلاً لان الموجود لا بد ان يقيد بالامكان ثم بالجوهريّة حتى يعرضه  
مفهوم العقل ثم عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات  
فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا يتقيد بالتجسم والتقدير والتكثّر  
لانها هى التى يفصل العلم عن الالهى كما ان فى عالم العين ما هو مناط السوائيّة  
والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدير وهذه  
هى العواسق و مناط التفرقة والغيبة ، لامل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهريّة  
والعقلية فان العقول من صنف الربوبية باقية ببقائه لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده  
والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعدد بالاعداد الماديّة والتقدير .

قوله (ص ١٤ ، س ١٢) : «كما فى ساير العلوم ....»

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعرف باللام يدلان على انه لا تخصيص  
للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضيّة بل يشمل جميع العلوم -  
العقلية والنقليّة - وكيف وجهه ؟ .

قلت : وجهه ان مطالبا ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى  
فان احوال الكلمة والكلام بأية حيثيّة يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة؛ احوال -  
الموجود الطبيعى و كذا احوال الموجودات الجسمانيّة المتحركة لآخرى ، لانها  
العارضة لموجودات عالم الطبيعة - وفى الحقيقة العلوم «الهى» و «رياضى» و

←

المقسمة حاوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع  
العلوم واما اولية ارسنام الوجود و كونه من المفاهيم البدئية التى لا يحتاج الى السبب فى المعرفة والحد  
فالمصير الى ماحققناه  
١- لا بد ان يتقيد ... آءق

«طبيعى» و ما ثم «رابع» و ان لم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الاشباح و عالم الاجسام المادية على ان كثيراً من العلوم علوم آليّة لا اصالية فكانت خارجة .

ثم ان الشيخ فى الهيات الشفاء<sup>١</sup> زاد قوله : «او خلقياً او غير ذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعى الذى هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعى ايضاً. قوله (ص ١٤، س ١٥) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعى انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الاعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والاقلابات عن الطبيعى لانه عند القوم دفعيّة لانكارهم الحركة الجوهرية ولذا بدله بعضهم بالجسم بما هو واقع فى التغير. ثم ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنّف «قدّس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجدد والسيلان فى مقام ذاتها الوجوديّة لا فى مقام اعراضها و صفاتها فهى نفس الحركة لا ذات ثبت لها الحركة وقوله او المتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص ١٤، س ١٣) : «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات...» اما اطلاق المقدار على الكمّ المنفصل من باب التغليب او المنفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الاربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الاجرام العلوية والسفلية فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركة فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنه فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت فى المادّة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان



اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب» او ان اخذت مع نسب تأليفه فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص ١٥، س ١٤) : «من الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل اللّف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالا على والاسفل والمراد بالكتب اعم من «التدوينى» و «التكوينى» ، الا فاقى والانسى و عرشيتهما النفوس «الساوية» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكلية التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما ان العقول الباديات فاحتته و حق الايمان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعاً والتخلق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س ١٧) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع الاقسام الاخر من المطالب والمحمولات لهذا العلم ، تستدعى ان لا تكون تلك من العوارض مع ان كل ما يبحث فى هذا العلم لا بد ان يكون من عوارض الوجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الاشياء و ادخل فى العروض فان الاءمور العامة مفاهيم كليّة فكانه «قدس سره» قال: العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذوات امّا المقولات العشر وموضوعات ساير العلوم و هى كالا نواع له لكونها ذواتا و اما اسباب قصوى والنعوت هى كالعرضيات اى العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص ١٦، س ٧) : «اذ الوجود او الموجود الى آخره ....»

لا ان الوجود مقدم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين

طريقهم في الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالإنطلاق .

قوله (ص ١٦، س ١١) : «لها وحدة عمومية....»

أي لها وحدة حقيقة لا وحدة عددية - كوحدة المحدودات .

قوله (ص ١٦، س ١٣) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر....»

أي أن أريد مفهوم المتقدم و أمثاله كان من اللواحق للأصل المحفوظ في مراتب الوجود و أن أريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لأن حقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الأفرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة؛ مرهونه - بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالشدة ولا بالضعف وغيرها .

قوله (ص ١٧، س ١) : «فيصدق....»

«يصدق عليه أنه مبدء للموجود بما هو موجود ...»

ولذا يقال : كلما صحَّ على الفرد صح على الطبيعة بل صحَّة شئ على الفرد عين الصحَّة على الطبيعة - لأن وجودهما واحد والحق في وجود الكلى الطبيعى انه موجود بعين وجود اشخاصه - لأنه اللابشرية الشامل للماهية «المطلقة» و «المخلوطة» و «المجردة» .

قوله (ص ١٧، س ٥) : «أن الوجود هاهنا هو الوجود المطلق....»

أي : المفهوم العام البدئى والمطلق المفهومى . وفيه انه لا يليق أن يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقائق ولو كان وجهاً وعنواناً و آله - للحاظ حقيقة الوجود - الواحدة البسيطة النورية الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب الوجود ؛ ففي الوجود المعلولى معلول بالعرض وفي العللى علّة بالعرض أي : منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلولية إذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأته» الى آخره .

قوله (ص ١٧، س ١٢) : «بل الوجه كما مر ....»

من ان الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها علة-  
يصدق ان لحقيقة الوجود علة- اذ كل ما صحَّ على الفرد صحَّ على الطبيعة .

قوله (ص ١٧، س ٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى ورائه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق  
يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع والوضع  
بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بما هو جسم غير مشكك و غايته الشئ لا بد  
ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخاً واحداً وكل من  
الهيولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادئ الجسم فى العلم الذى يفتقر اليه  
جميع العلوم وله الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص ١٨، س ٥) : «فضرب منها ذوات مجردة ...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول ايماء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد  
يعتبر فى تقسيم الحكمة النظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادة او  
عدمه فى الوجود والتعقل جمعاً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنسبة الى  
المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان  
المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص ١٨، س ٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهوية والعليّة والمعلوليّة ونحوها وهذا الضربان اشارة الى -  
التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الاءمور المجردة عن  
المادة خارجاً و ذهناً يقال ان الاءمور المجردة اما بشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول  
المفارقة فالبحث منها هو الاءلهى بالمعنى الاءخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وغيرها فالبحث عنها هو الأمور العامة من -  
 الالهى الاعم ولذا قيد المصنف «قدس سره» عوارض الوجود في تعريف الامور العامة  
 بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر والاعراض فانها المقاصد الخاصة  
 من الالهى الاعم لا المقاصد العامة منه والمراد بالمعاني المفهومات والصفات  
 عوارض غير متأخرة في الوجود وهي التي لا يبقى في طرف العارض الا شيئية المفهوم  
 كالوحدة والهوية والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود  
 واما الجواهر والاعراض جنسياتها ونوعياتها فهي ذوات خاصة خارجة من التعريف  
 وسمى الالهى الاعم بالفلسفة لانه الفلسفة ترجمتها التشبه بالاله اى التخلق باخلاق  
 الله علماً و عملاً وبالأولى لانه العلم باول الامور وهو الوجود ولا تها متقدمة  
 على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص ١٨: س ١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل....»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والعكس بالآخر مع جريان كل في كل  
 للاعتماد على تنبئه الفطن واجرائه ما بحسب الطرد في موضع العكس والعكس في موضع  
 الطرد .

قوله (ص ١٩، س ٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى ....»

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق ومقابله وهو الا وجوب سلب ضرورة -  
 الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلمية نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها  
 والامكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهو الا امكان ضرورة الطرفين وهو غير  
 مبحوث عنه .

قوله (ص ١٩، س ٦) : «وما في حكمها....»

اى بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى والامكانى ونحوهما وانما جعلوها مشتقات

وما في حكمها لأن المطالب لا بد أن تحمل على موضوعات المسائل و عندهم المبادئ كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لا تحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث ومتقدم ومتأخر و هكذا والتحمل فيه انه لا فرق بين المشتق و مبدئه الا باعتبار الاءخذ لا بشرط شئ و بشرط لا شئ فالوجوب والامكان ان اخذا لا بشرط يحملان و ان اخذا بشرط لا لا يحملان بل - المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم يحمل .

قوله (ص ١٩، س ٩) : «بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ....»

فانه اذا كان سلباً مطلقاً شمل الكل حتى الواجب والعقول لاءتها لا تحترق ولا تلتئم الا ائه لا يتعلق به غرض علمي لائه حيث لا يستدعى وجود الموضوع يصدق على المعدم المطلق فلا يمكن ان يبحث عنها في العلم الاءعلى لانه اعم من موضوعه الذي هو الموجود المطلق فلا يكون عرضاً ذاتياً و اذا كان اعم من موضوعه فكيف لا يكون اعم من موضوعات ساير العلوم التي هي بالنسبة الى العلم الاءعلى متداخلة و اذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع افراد الموجود مع مقابله لان الخرق في الجسم العنصري و عدمه الشأني في الجسم الفلكي ولا يصدق على المجرد مثلاً والتحمل فيه ان بيان المراد لا يدفع الاءيراد .

قوله (ص ١٩، س ١٠) : «تقابل بالعرض....»

اذ بين الممتنع العدم واللا ممتنع العدم او العلة والمعلول تقابل بالذات وفي - الوحدة والكثرة باعتبار العاديّة والمعدوديّة والمكيليّة والمكياليّة وقد يقال المراد بالسقابل للشئ ما يجعل قرينا له في عنوانات المباحث كما يقال في الوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول ونحو ذلك .

قوله (ص ١٩، س ١٥) : وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول ... الى آخره»  
 انما فسروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الاول اعم من الثاني  
 فلا يخرج مثل الوحدة والشيئية والائمكان وغيرها من العوارض العقلية التي ليست  
 ضمائاً للموجود والائ و له في تفسير العرض الذاتي ان يقال هو العارض الذي لا يكون  
 له واسطة في العروض وان كان له واسطة في الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند  
 اهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء فيكون حاله و وصفه  
 بالحقيقة بلا شايه مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الاخصيية فعوارض العقول  
 مثلاً عوارض الموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الا على بالحقيقة وان كانت  
 اخص من الموجود المطلق والسبب في ذلك ان الاعم والائخص اذا اخذ الا بشرط كان  
 احدهما عين الاخر و عوارض احدهما عين عوارض الاخر فالجنس والفصل اذا اخذ  
 لا بشرط كانا متحدين و حكم احدهما حكم الاخر بخلاف ما اذا اخذ بشرط لا  
 فالجنس والفصل في المركبات ومن هنا يقال كلما صح على الفرد صح على الطبيعة سيما  
 العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة في الوجود الحقيقي سيما المقيد والخاص  
 الذي من صقع المطلق و احكامه السوائية فيه مستهلكة كما مر ويمكن ارجاع التفسير  
 المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العلية والاقتضاء حتى  
 يقال لا يجوز تخلف المعلول عن العلة وكلما وجد مقتضى وجد مقتضى فكيف  
 يكون العرض الذاتي اخص بل المراد نفي الواسطة في العروض وهذا كقولهم الواجب  
 تعالى هو الموجود لذاته اي لا لغيره و الا لزم تعليل الشيء بنفسه لانه بحث الوجود و  
 صرف النور وان مرادهم بالامر المساوي المساوق في الوجود والمصداق بحيث يكون  
 الاثنيية بمجرد المفهوم كمفهوم الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الانقسام لاجل  
 الوحدة كان عرضاً ذاتياً و كذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لاجل

التشخص الذى هو عين الوجود الحقيقى لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوى بينهما تساوىاً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لآخر مساو هذا النحو من التساوى عرضاً غريباً كاللاحق لآخر اعم او امر اخص .<sup>١</sup>

قوله (ص ١٩، س ١٧) : «لما راوا انه قد يبحث فى العلوم...»

العرض الذاتى لاصل موضوع العلم فى الطبيعى مثلاً قولهم كل جسم له شكل طبيعى و لنوعه قولهم العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتى لنوع من اعراضه الذاتية كالاضواء الكوكبية مهيجته للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكاين ينحل .

قوله (ص ١٩، س ١٩) :

فاضطرؤوا تارة الى اسناد المسامحة بان المراد بعوارض موضوع العلم فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه وعوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الى غير ذلك من موضوعات المسائل

١- اعلم انه بناء على مشرب صدر المتألهين موضوع الحكمة هو الموجود بما هو موجود وقد عبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و كلاهما واحد لان الموجود الحقيقى هو الوجود على اى تقدير ليس المراد ههنا مفهوم الوجود لان فى الحكمة يبحث عن الحقايق الخارجية كمباحث العلة والمطول والحدوث والقدم و ساير مباحث الحكمة الالهية وان البحث عن المفاهيم ليس شان الحكيم الالهى . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنواناً يندفع الاشكالات لان المفهوم حكمه حكم المصدق . تحقيق الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن الحقايق الوجود الماخوذ لاي شرط والمراد من اللابشرية هى اللابشرية المقسمة السارى فى جميع الحقايق حتى المفهوم الذهنى والمفاهيم المدنية وما لا يحصل فى الذهن هو صرف الطبيعة وما يحصل هو المفهوم الحاكى عن الخارج الذى كان شان من شئون الطبيعة والمراد من اولية الارتسام ان حقيقة الوجود اذا تجلى فى الذهن والتجلى منه اوال المفاهيم تصوراً ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحقايق خارجاً وظهرها تحققاً حيث لا اظهر منه فى العالم وبه يظهر المفاهيم والمصاديق و هو عين كلشى ووسع كل شى ولا يشد عنه شى من الاشياء والمراد من بداهة الحقيقة انها اذا تنزل وتجلي فى مرتبة الذهن فى كسوة المفهوم الحاكى عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لايحتاج فى تجليها الى مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فى حواشى الاسفار وتعليقاتنا على كتاب شرح الهداية الابهرى .

وبالجملة المراد بالذاتية والمساواة هي بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العلم .

قوله (ص ٢٠، س ٥) :

«ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتي النوع ذات - الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لأنه جزؤه .

قلت: لا فانه اذا عرض شيء للنوع لا أمر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الأمر الأعم لا بشرط فهو عرض ذاتي للجنس سواء كان ذلك الأمر مساوياً للجنس ام لا .

قوله (ص ٢١، س ٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولى» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي هو العرض الاولى و هو ما كان قسمة المعروض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمعلول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والابيض والاسود ونحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالاستيفاء وعدمه فان الجوهر والعرض مثلاً من الاعراض الاولى للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار والسلب المطلق ليسا من الاعراض الاولى للموجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص ٢٠، س ١٠) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون تمهيداً لقول الشيخ حيث وقع في كلامه . و ثالثها ان يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للالهى فان عوارضه ليست ضمائم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير



متأخرة في الوجود كما مرّ والجنس والفصل في البسائط كذلك بخلافهما في المركبات  
اذ يؤخذان مادةً وصورة؛ فيوهم الانضمام .

قوله (ص ٢٠، س ١٣) : «لاقبلها ...»

والا تسلسل حتى ينتهى الى ما يعرض لذات الجنس مع كونه اخص .

قوله (ص ٢٠ ، س ١٨) : «ولست ادري اى تناقض فيه ....»

اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوا بان اللاحق لاءمر اخص عرض غريب  
ثم تمثيلهم العرض الذاتى الشامل (الى آخره) يدل على ان كل واحد من الاءستقامة  
والاءنحاء ليس بشامل ، لا انّ كل واحد منهما ليس عرضاً ذاتيّاً فكل واحد ذاتى و  
ان كان اخص، واما تصريحهم بالغرابية فى اللاحق لاءمر اخص لا فى اللاحق الاءخص  
فلا يدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فاتّه لما فهم التعليل من قولهم : العرض الذاتى  
ما يلحق الشئ لذاته والاءخص لا يكون معلولاً لذات الاءعم للتخالف لاجرم حكم  
بالتناقض لاشتراك علّة الغرابية فى العارض الاءخص والعارض لاءمر اخص . واما قوله  
«قدس سره» : سوى ائهم الى آخره فان ارجع الضمير الى الشيخ والراسخين فكفى  
هذا التوهم فى قدحهم فانه ائهم عظيم والحال ان كلامه دلّ على انهم بلغوا الى  
ما بلغ «قدس سره» وهؤلاء المستصعبون لم يصلوا الى مرامهم وان ارجع الضمير الى  
هؤلاء و يكون الاءستثناء منقطعاً اى لاتناقض سوى انكم سائت افهامكم واعوجت  
قرايحكم فحكمتم بان : مثل الاءستقامة.... فيرد عليه انهم ما حكموا بذلك بل هذا  
الحكم فى كلام الشيخ والراسخين وتمثيلهم؛ الا ان يقال ذلك الحكم وقع فى كلام هؤلاء  
ايضاً فى كتبهم .

قوله (ص ٢١، س ٥) : «والموجود بالذات ...»

احتراز عن الموجود بالعرض كالاءبيض المشهورى الذى بمعنى الجسم له البياض

فانه ليس موجوداً حقيقياً مؤدياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والبياض جوهرًا ولا عرضاً لا اعتباريته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذا البياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال : الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة - الحقيقية او لمنع الخلوة لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيته ، اثنيته .

قوله (ص ٢١، س ١١) : «بوجه...»

اى ان اخذ الموضوع فى تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص ٢١، س ١٢) : «وانه المقصود ...»

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه<sup>١</sup> آيات صفاته فكما ان الكل عبارات وهو المعنى وكل الى ذاك الجمال يشير كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مختفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر بل ما ينال بها انما هى الاعراض .

قوله (ص ٢١، س ١٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعة فى الاشارة ...»

اما فساد الاول فلأنه ان اريد بالنعته المحمول مواظاة لم ينعكس لخروج -

١- واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات الماخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلاً فى الاسفار فصول المرفانية معلوم ان الجوهر الماهوى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق والعالى عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يحكى عن صفاته الاعراض والهيئات التى احاطت الجواهر فالجوهر متبوع والعرض تابع وهذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتبار احدية الوجود متبوع والاسماء والصفات تابع لهذا الوجود الاحدى

الاعراض جميعا لعدم حملها لانهما المأخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضى وان اريد المحمول اشتقاقاً لم يطرّد لصدقه على الكون فى المكان كالأرض مشجرة والفلك مكوكب و تقييد الاشتقاق بما عدا الجعلى تكلف مع انه لا يفيد اصلاً اذا حمل بتخلل ذو ، مثل ذو شجر و ذو كوكب ، واما فساد الاخيرين فلورود النقص عليهما باحوال المجردات كالكميات النفسانية ، والتعميم بقولهم تقديرأ او تحقيقاً تكلف قوله (ص ٢١، س ١٦) : «فالموضوع من جملة المشخصات...»

تفريع على التعريف العرشى لانه حينئذ يكون الموضوع داخلأ فى قوام وجود العرض والوجود هو الشخص .

قوله (ص ٢١، س ١٨) : «والجسم جوهر له ابعاد متصلة ...»  
ان قلت : ارادوا بالابعاد الخطوط الثلاثية المتقاطعة على زوايا قوائم و هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمه اللام للارتباط والنسبة ؛ ولو بنحو الالمكان والقوة لا لمجرد الوجدان والفعليّة ؛ على ان القضية مطلقة لا موجّهة ، فالجسم جوهر له تصحّح فرض الخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ؛ بل الامتداد الجوهرى وتمادى الجسم فى الجهات .

قلت : او لا ان البعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لان الاتصال الوجدانى مساوق لوحدة الشخصية . و ثانياً : ان قابل الابعاد بهذا المعنى هو الهيولى لا الجسم واما قوله «متصلة» فيه اشارة الى عدم تركيب الجسم من الجواهر الفردة لانه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخطأ المفروض فيه ايضاً تقاطعاً عرضية مترتبة كما قال الشيخ فى الرسالة العلائية : «جسم در حد ذات خود پيوسته است كه اگر گسته بودى

قابل ابعاد نبودى» .

قوله (ص ٢١، س ١٧) : «لاستحالة الجزء...»

اى لو تحققَّ الجزء لما تركب الجسم من الهيولى والصورة اما لـ«نكارهم»-  
الصورة الـ«امتدادية لان الصورة عندهم هى التآليف القائم بالـ«جزاء واما لـ«نكارهم  
الهيولى التى هى ابسط من الصورة الجسمية اكتفاءً» بالـ«جزاء عنها فان الـ«جزاء عندهم  
مادة الجسم» .

قوله (ص ٢١، س ١٨) : «لقبولها الانفصال ...»

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيّاً الى دليل القوة  
والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الـ«اشراقية» والمثائية كلاهما متفق على ان  
الجسم قابل للـ«انفصال و معلوم ان الشئ لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدّ  
ان يجتمعا معاً والمقابل يطرد المقابل الآخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد والابياض  
ولا الوجود العدم بل الجسم فى الاول والماهية فى الثانى يقبل المقابلين ، فلو كان  
تمام ذات الجسم هو الـ«اتصال اى الـ«امتداد الجوهرى، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل  
الـ«انفصال والتالى باطل فكذا المقدّم» ، بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يرد عليها  
حينئذ الـ«اتصال والـ«انفصال لكونها غير مرهونة بشئ منها حيث انها اللاتعين<sup>١</sup>  
بحسب الفعليات الصورية فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى<sup>٢</sup> الذهنى اعنى الماهية  
المطلقة والطبيعة اللابشرية التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الـ«انفصال طارد للـ«اتصال و محدث لمتصلين آخرين والـ«انفصال  
الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية ، فيلزم اعدام هويّة واحدة و احداث هويّتين

١- حيث انها غير متميزة بحسب الفعليات الصورية...آءى

٢- كالقابل العقلى الذهنى ... آءى

آخرين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثاً للجسمين بالكليّة من كتم العدم .

قوله (ص ٢١، س ٢٠) : «لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ لا تفكاك متصور ، لكنى ارفع الاشكال اما اولاً فلاّن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور - الهيولى منفكّة عن الصورة لآئك اذا تخيلتها مجردة عن الصورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا مجاله معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسميّة ولو تخيلتها نقطة او خطّاً او سطحاً فهي لا يتخيّل «بشرط لا» اذا التفتة يتخيل معها جزء من الخطّ والخطّ يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شيء من الجسم ، واما الصورة الجسميّة فلا محالة لها شكل وحصولها بفصل او وصل وبالجمله - انفعال ؛ و كلّها من لواحق الهيولى وايضاً اما متحركة والحركة امر بين صرافه - القوّة ومحوضة الفعل و معرفه - بخروج الشيء من القوّة الى الفعل تدريجاً واما ساكنة ، والسكون عدم الحركة عن قابل لها والقوّة شأن الهيولى ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردة و ان لم اتخيّل كذلك . قلت: تعقّلك مشوب بالتخيّل ١ .

قوله (ص ٢٢، س ٢) : «واما الصورة . ففي البقاء ...»

لآئها نوع منتشر الافراد و كلّ نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة في البقاء تحتاج الى الاشخاص وكثرة الاشخاص لنوع انما هي بالفكّ والفصل والافعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ؛ و لذلك لا شيء من الفلك والفلكى منتشر الافراد لآئهما لا يقبلان الفكّ والفتق وهذا

احداً للبيانين في احتياج الصورة المطلقة الى الهيولى .

والبيان الآخر كما اشار اليه بقوله: فالصورة بوحدها العمومية (الى آخره) ان الصورة محتاجة الى الهيولى في التشخص فان الصورة في لحوق العوارض المشخصة لها محتاجة الى الهيولى اذا لا تفعلالات واردة عليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص على واهب الصور على المواد فيقال : لم افيضت منه هذه - انصورة دون تلك مع ان نسبته الى الكل على السواء . فيجاب : بان تعين الصورة من قبل استعداد المادة اى المادة المجسمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة والمصورة بالآخرى ، اخر واذا نقل الكلام الى تعيين الصورتين السابقتين ؛ فالجواب الجواب ، وهكذا ، ولا يلزم التسلسل المحال<sup>١</sup> لانه تعاقبى يبتنى على جوازه عدم انقطاع فيض الله وانبثات سببه ، ودوام تكلفه ، و جوده و انارته فالمراد بالتشخص فى هذا المقام ليس الوجود ، بل امارات التشخص ولذا قد يعبر بالتشكل واما الهيولى فهي محتاجة - فى الوجود الى الصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها اى الصورة من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكليّة ، ولا الفرد المنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بان الكلى والمبهم لا وجود لهما الا بالفرد والمعين ، بل المراد بالصورة هى الصورة الدهريّة التى فى الزمانيات كالحركة التوسطيّة - بالنسبة - الى القطعيّة - والاكن السيال بالنسبة الى الزمان .

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «ولو بامكان الوقوعى...»

كونه فرداً خفياً انما هو بالنسبة الى هيولى العناصر لانه غير متقومة بالاتصال حتى لا تقبل الا تفصال والا تفكاك الخارجى والفرد الجلى هو الامكان الذاتى بالنسبة الى

١- والشيخ برهن على وجوب التسلسل و عدم الانقطاع فى الملل الاعدادية وبراهين التسلسل تبطل التسلسل الواقع فى سلسلة الملل المفضية للوجود لا الملل المعدة التى تصير بها القوابل مستعدة

هيولى الافلاك ، اذ الممكن الوقوعى ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى  
 مالا يأبى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل  
 عدم العقل الاول الممكن ذاتا بالنسبة الى ماهيته لا وقوعا لآباء سرمدية الواجب -  
 الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الالفصال والافصال و  
 نحوهما امكانا ذاتيا و وقوعيا ففى هيولى الافلاك يمكن ذلك امكانا ذاتيا ولو  
 بالنسبة الى صورتها الجسمية لا وقوعيا ، لآباء صورتها النوعية و طبيعتها الخامسة -  
 عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «فها هنا مقيم ثالث ....»

اشارة الى عدم كفاية الصورة العلية الهيولى كما اشتهر انها شريكه - العلة -  
 للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى  
 الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعية بذاتها ، سيما ولم يوجد بعد ، والمعدوم  
 لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لاجابة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر  
 منه فانه متساوى النسبة الى الكل ، وذوات الالفوضاع بالنسبة اليه غير وضعية ، فالعقل  
 الفعال يقيم هيولى العناصر باقامه - صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فسطاطا» بدعائم  
 خشبية و حجرية ، و حديدية - و نحوها على البذل ، فالواحد بالعدد الذى هو -  
 الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق وواحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة  
 الموجودة فى اية صورة كانت .

قوله (ص ٢٢، س ٧) : بحسب نوعها او جنسها...

او جنسها . اى القريب او المتوسط كتبدل الجنس كيف المبصر الى الآخر من  
 اقسام كيف كحركة الملون الى الشفاف واما تبدل الجنس الالف على فكتبدل -  
 الكيفيات النفسانية الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كما يرى المصنف «قدس

سره» من تحوُّل النفس الى العقل الفعَّال بالحركات الجوهرية والعقل الفعال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهية<sup>١</sup>.

قوله (ص ٢٢ ، س ٩) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردُّ على ما نسب الى النظم في المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الاعراض وتكائفها فمادَّة الجسم عنده عرض لا جوهر .  
قوله (ص ٢٢ ، س ١٢) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحني على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .

قوله (ص ٢٢ ، س ١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوِّم بالوحدات لا بالاعداد والا لزم الترجيح من غير مرجِّح ولزم التكرُّر في المقوِّم المستلزم للغناء منه .

قلت : الاعداد التي تحت عدد و ان ليس مقوِّماً له ، الا انه من اللوازم المنبعثة عن حاق ذات الملزوم القريبة من المقوِّمات ، وعليه بناء كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات<sup>٢</sup> .

قوله (ص ٢٣ ، س ٢) : «وتسمى انفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ واثبات في المحل شديدة الشبه بمقوله ان يفعل ،

١- نفى الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والمباني الكشفية وكل ممكن له تعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودي منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابتة في لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكون عين نفى الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لا يزيل عنه وهذا لا ينافي فناء القول بحسب انيابه في الحق الاول :

جدا هرگز نشد والله اعلم

سيه روئی ز ممکن در دو عالم

٢- وان لم يكن مقوماً ... آقاي

٣- الهيات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص ٤٢٥



حيث انه تأثر تدريجياً اطلق عليها اللَّفْظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة - المباني تدلّ على زيادة المعاني» زيد في قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالأفعال في الأجسام كالملكة والحال في النفوس .

قوله (ص ٢٣، س ١١) : «حاصلة من فعل الثلاث في مثلها...»

اي من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما في المادة اللطيفة والغليظة والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الأغذية والأدوية - لأنها احدى الطرُق الموصلة اليها ركبت تركيباً من الحروف المقطعة سهلاً للحفظ بقولي :

«حل حرافت حغ، مرارت، شور حم بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم  
مل دسم، مغ خلو باشد ، مم تفه طعمها زين جملة آمد ملتئم»

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «كالاستقامة والاستدارة ....»

قد مر نقلاً من الشيخ وغيره : ان الاستقامة مثلاً فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفاً مختصاً بالكم لأن الكيف مقولة اخرى والعروض لا بد ان يكون عروضاً خارجياً ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث اتّهما ماهيتان تامتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلاهما بعض الماهية والنوع ماهية تامة و عروض احدهما للآخر ليس عروضاً خارجياً؛ لأن وجودهما واحداً وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهية لعروض الوجود ، ففي هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لأنها عندهم هيئة محاطية السطح عند تقاطع الخطين بنقطة و اما عند المهندسين فهي من الكم لا الكيف المختص بالكم فهي عندهم سطح احاط به خطان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمة واما الكيف فمعلوم انه لا

يقتضى قسمة "ولا نسبة" والشكل ايضا عند الطبيعيين هيئة "احاطه حد" او حدود بالمقدار والمهندس عرّفه بما احاط به حدًا او حدود «والسلام والاكرام» .

قوله (ص ٢٣، س ١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لائن الاين هيئة ملزومه للنسبة المخصوصه- وليس نفس النسبة وان قد يعبر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالاكوان الاربعة وقس عليه الكلام في الوضع والتمت والجدة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص ٢٣، س ١٩) : «ويجب فيهما التكافؤ في العدد ...»

هذا من باب الاكتفاء بالادنى المفهوم منه ؛ حكم الاعلى بالاولى . فمن- المقررات انه : يجب فيها التكافؤ في التحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص ٢٣، س ٢٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضا للاضافة هو المشهور ، والحق انه لا اضافة مقولية لله تعالى بالنسبة الى الاشياء وكيف يكون اضافة مقولية لموجود محيط لا ثاني له في الوجود اللهم الا لعنوانه بالنسبة الى عنوانات الماهيات والاعيان الثابتة<sup>١</sup> وكلها مفاهيم كلية لا حقايق خارجية ؛ نعم له تعالى اضافة اشراقية هي الوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نور السماوات والارض<sup>٢</sup>» وهي متعالية عن المقولات محققة لها مبرزة لاحكامها وآثارها .

قوله (ص ٢٣، س ٢١) : «التدرجي...»

هذا اللفظ في الموضوعين اختراع بفعل الله الذاتي فانه ليس من مقولة ان يفعل

١- والحق ان الاعيان حقايق لازمة منبعثة عن الذات في الواحدية بالفيض الاقدس الذي لا يكون من سنخ الاضافات الاعتبارية لان بهذا الفيض يتعين منه الحقايق الوجودية والوجود المنبسط ظهور هذا الفيض

لأنه لا بداع الذى هو اخراج من اللبس المحض الى الايس دفعة واحدة سرمدية، ولا انفعال العقل الكلى فانه ليس من مقولة ان يفعل لأنه الابتداج الذى هو مطاوعة ماهية بمجرد امكانه الذاتى فى قبول الوجود دفعة واحدة دهرية و لتطبيق عالمى اللفظ والمعنى عبّروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدال على التجدد .

قوله (ص ٢٤، س ٢) : «ومتى....»

ومتى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» او المتحرك على مذهب القوم اذ على الحركة الجوهرية ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقة المتى هيئة محاطية المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلا نها المتناهى لقدر حركة الفلك و سيلا نه فى الوضع الغير المتناهى .

قوله (ص ٢٤، س ٣) : «لان معنى الحركة فى المقولة الى آخره...»

فلا بد ان تكون قارة ممكنة الوقوع فى الآن، ويتم ماهيته فى الآن كالكيف والاين ونحوهما ، والامر التدريجى والمتمد السيال لا يسعه الآن ، ومن هنا لا يجوز الحركة فى الحركة ومتى عنده «قدس سره» باعتبار طر فى نسبته تدريجى وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص ٢٤، س ٣) : «كالنقطة والوحدة» .

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلا تها الوجود الحقيقى وحقيقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناء على عدم عدّها من الكيفيات لكن من لم يعدّها منها يزيد فى تعريف الكيف ولا ، لا قسمه وهو مراد فى تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عديمية، والكيف هو الوجودى الذى يعقل (الى آخره) .

قوله (ص ٢٤، س ١٦) : «كالصور التى يتوهمها الانسان»

ولهذا الطور اطوار و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحسن والخيال والوهم والعقل بالفعل ، والعقل بالفعل التفصيلى والاجمالى والعقول -

الفعالة التي في العايدات من السلسلة الصعوديّة ، لكن لم يتعرض للمقولات التي في اعلى مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها في العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة ١ ارباب الانواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئيس القوى .

قوله (ص ٢٥، س ١٠) : «لصحة المادة...»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غاية اللطافة - باي شيء توجهت تصورت بصورته و تزيّت بزيت و تخلّفت باخلاقه سيما مع المزاوله - والمداومه - فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايقها و ركنت الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوة والاعتداد والفرقة والابعاد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعادت نشأت المفارقات مرّة بعد اخرى و كرهة غبة اولى غلبت عليها احكام - الوجوب والفعلية والثبات والنوريّة و تخلّفت باخلاق الله و اتصفت بصفات - الروحانيين واقهرت فيها جهة التأثير والافعال و صار ديدنها الابداع والانشاء والفعال .

آن بخاك اندر شدو كل خاك شد وین نمك اندر شد و كل پاك شد ٢

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرآي لحاظ الخارجيات المادية و مرآت - اللحاظ بما هي مرآت اللحاظ لا وجود لها، وانما هي منظور بها لا منظورا فيها و ان

١- لان التعقل بمشاهدة ... آءق . ليس كل تعقل بمشاهدة رب الانواع عن بعد ، لان العاقل بعد الاستكمال والاتصال التام والاتحاد الكامل مع المدير للانواع ربما يشاهد العقل في موطن ذاته بل يراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره . ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد وشهود الكليات في العقل شهودا ضعيفا محتملا لمشاهدة الانسان شعبا محسوسا في هواء مفر

٢- مشنوی ط میر خانی ١٢٧١ هـ ق دفتر اول : ص ٢٨

كانت منظوراً فيها قويت كما فى النوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تبوك .

قوله (ص ٢٥، س ١٢) : «وهو الفاعل...»

وهو الفاعل فى عرف الالهيين و هو المفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود المعلول و يكون وجود المعلول بالنسبة الى وجود العمله- تعلقى الحقيقة- استنادى الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشأتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من - الفاعل الطبيعى لأن الفاعل الطبيعى مبدء الحركة فإن البناء مثلاً لم يوجد العناصر بل يحرك بشركة العمله- اللبنة والاشباب والطين من موضع الى موضع والبيت الذى فى خيالك توجد بشرائه من كنتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص ٢٥، س ١٦) : «ذاتاً و صفة و فعلاً...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقّة الظليّة- كما انه تعالى واحد بالوحدة الحقّه- الحقيقية بل لا ماهية لها ايضاً عند المصنف «قدس سره» و كما انه تعالى ليس داخلياً فى العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخله فى البدن و قواه وليست خارجة عنها :

واما صفة- فلائها الحيّة العالمه- القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمه- و هكذا الى آخر الاسماء الحسنى حاكية و مجلة لكلها بنحو الظلية «الم تر الى ربك كيف مدّ الظل ١»

واما فعلاً فلائها ايضاً الابداع كما فى ادراكها الكليات والاختراع كما فى ادراكها الخياليات وانشائها المثل المعقدة والتكوين فى مقام فاعليتها بالقصد الحركات الاختيارية .

قوله (ص ٣٦، س ٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»

و ذلك لأن مناط الاتصاف القيام الحلولى لا الصدورى والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدورا كما فى الدعاء «يا من كل شىء قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثلين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص ٣٦، س ١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشىء ما هو مجرد عن جميع غرايبه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، و معلوم انه لا يميز فى صرف الشىء فان الشىء لا يتشأنى ولا يتكرر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرايب التى هى الموضوعات من الثلج و العاج و القطن و غيرها و الا زمنة و الجهات و باقى العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشعبة اذا الشىء لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحداً لا تعدد فيه ، اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد فى اى وعاء يكون و فى اى موطن يتحقق ، و اذ ليس فى الخارج ففى الذهن .

قوله (ص ٣٧، س ٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اى اصعد من تلقى الصور العقلية الصرفة التى للأنواع الجوهرية المتأصلة الى المثل النورية ، لأن هذه شهود تلك من بُعد واما مقصودك الاصلى فهو اجراء هذا الحكم فى حقيقة الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجة من الوجود الجامع لكل وجود ، وجود ، من افراد ذلك النوع مجرداً عن غرايبه و له تعيين نوعى واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل وجود لا يتعين و غرايب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئات الماهية والعدم بما «هى»  
بالحمل الا ولى لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص ٢٧، س ١٦) : «فوجدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية ...»  
فلكل كلى عقلى بل مثال نورى مقام كثرة فى الوحدة وهو مقام وجدانه  
بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل الوجودات التى لا افراده ومقام وحدة فى الكثرة  
وهو كون هذه الوجودات الحسية والمثالية اشعة ذلك النور وكونها رقايق الحقيقة .  
العقلية .

قوله (ص ٢٨، س ٧) : «والا لاوجب عند تعقلنا شيئا...» ١  
بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهّم المصادرة لأن المطلوب وحدة النفس  
والمأخوذ فى الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الاخرى .  
قوله (ص ٢٨، س ٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط فى كتاب النفس علم واحد عندهم  
بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسيط و المركبات و الواجب و الممكن  
والقديم والحادث والوجود والعدم والانىوار والظلم الى غير ذلك و هو بالوجود -  
البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيات آية الوجود الواجب الملزوم للاسماء  
والصفات والاعيان الثابتات ؛ واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام  
تصالح الاضداد .

قوله (ص ٢٨، س ١٣) : «مبتاه الاتحاد بينهما فى السهوم والعنوان...»  
بعد ان يلحظ نحو من التغاير كما فى الاسفار ٢ اذ لا بد فى كل حمل من مغايرة  
مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتم ولو كان وحدة

محضة لا يستقيم ففى حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الاوّللى التغاير حصل  
بالاجمال والتفصيل و كفى به تغايراً وفى حمل الشئ على نفسه و هو ايضا اولى  
تقول فى بيان التغيّر مثلاً اذا فرض احد جعلاً مركباً فقال جعل الجاعل «الانسان  
انساناً» وقلنا فى ردّه انه غير صحيح لأن الانسان انسان فكأثنا قلنا : الانسان الذى  
جوزت سلبه من نفسه هو الانسان الذى ثبوت له لنفسه ضرورى و سلبه عن نفسه  
محال وكذا قول الحكماء : الانسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل : اوّللى .  
اى الانسان من حيث هو اى نفس الانسان، انسان ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير  
ذلك مما ليس عيناً و جزءاً له فكأثهم قالو: الانسان الذى جوزتم فى بداهة عقولكم  
انه فى ذاته موجود مثلاً هو الانسان الذى فى ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان  
اقرب عوارضه الذى تخلية عند تحلية كالوجود الذى هو ابدئه اللازم اذ فرق  
بين ان يكون الشئ مع الشئ وان يكون الشئ نفس الشئ ومما ذكرنا ظهر انه ليس  
من باب حمل الشئ على نفسه الذى هو غير مفيد على ان عدم الافادة باعتبار ان ثبوت  
الشئ لنفسه ضرورى اى لازم و كذا ضرورى اى بديهى لا اثنه لا حمل صادق  
هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انه فى المرتبة و انه ليس المقصود انه هو فى مقام  
الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوّللى اى «هو هو» مفهوماً .

قوله (ص ٢٨، س ٨) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليلية باعتبار الكذب او المجموع ، والا فمعلوم ان كل  
معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الاوّللى لأن ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وسلبه  
محال فالموارد التى لا يكذب بالصدناعى الشايع ايضا مثل مفهوم الشئ والامروالذات  
والماهية والكلى والمفهوم و نحو ذلك .



قوله (ص ٢٩، س ١) : «و علم العلم...»

يترائى انه تطويل المسافة لآن نفس مفهوم العدم هكذا لآن مفهوم العدم عدم بالاءولى ، وجود بالشايع حيث انه معلوم متميز عند العقل والجواب : ان النكتة فى ذكره اشتهاى فرديته للوجود حيث انه من المقررات فى العلوم الجزئية ايضا ان نفى النفى اثبات .

قوله (ص ٢٩، س ٨) : «لا يهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شيئة ماهياتها شيئة الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتا حقيقية من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى - الجوهر الجنى او النوعى مثلاً جوهرأ وكيفأ فى الذهن لا يوجب اجتماع المتباينين وانما يوجهه لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف فى شىء واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شيئة ماهيته جوهرأ مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوبأ ذاتياً و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقةأ او لفظهما كذلك هيئات اين اين و شيئة الماهية وان لم تكن شيئة العدم الا انها ليست شيئة الوجود ايضا .

قوله (ص ٣٠، س ٤) : «فان صورة الانسان فى العقل...»

يعنى انها انسان و جوهر نوعى بالحمل الاءولى كالجوهر الجنى فى العقل كما مر و كيفية نفسانية بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجرى فى الجواهر الخيالية لآنها جزئيات . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنية وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص وليست افرادها الذهنية الا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصية جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضا .

قلت : نعم لا يمكن التخلف عن الاشكال فى الخيالات بهذا المسلك كما ذكرنا

فى تعاليننا على الاسفار<sup>١</sup>، الا انه «قدس سره» خصص التلخص هاهنا بالاشكال  
الوارد فى كليات الجواهر حيث قال فى آخر الاشراق السادس: «فبهذا الاصل  
ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعلل» و زاد هاهنا ايضا لفظ فى العقل .

قوله (ص ٣٠، س ٥): «ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض ...»

فانهم قالوا: الصور العقلية نفس الكيف و على ما ذكره هذا الفاضل يكون  
ذات الكيفية و يترأى فى الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات التسع مطلقا و  
لمقولة الجوهر فى الذهن دفع لاشكال كون شىء واحد جوهرأ و عرضأ لا جوهرأ و  
كيفأ فالمناسب ذكره فى الاشراق السابع لاهنا. و توجيه الكلام انه جمع بين المخلصين  
عن الاشكالين اختصارأ فان العرض فى كلامه المراد به مطلق العرض الاعم من العرض  
المطلق فعبر عن الكيف بالعرض و حاصل المخلص الذى ذكره هذا الفاضل فى المقامين  
اما فى المقام الاول فهو: ان العرض من العروض والعروض هو تعبير عن وجود-  
الاعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض والوجود الرابطى بعد تمامية ماهياتها  
والوجود زايد على الماهية- فليس العرض المطلق ذاتيأ للاعراض بل عرضيأ لها اى  
خارج محمول لا المحمول بالضميمة؛ فكون الجواهر فى الذهن جوهرأ بالذات عرضأ  
بهذا المعنى بالعرض لاضرير فيه .

واما فى المقام الثانى فهو: ان العرض المخصوص اى الكيف ايضا عرضي لحقيقة  
الجوهر فى الذهن لكن للكيف معنيان: احدهما جنس لاهنواعه الخارجية و هو  
ماهية- اذا وجدت فى الخارج كانت هيئة قارة غير مقتضية للقسمه- والنسبه- و هو  
بهذا المعنى ليس صادقا على الصور العقلية بل هى من مقولات معلوماتها .

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٧ .

٢- قال فى حواشيه على هذا الموضع

وثانيهما : عرضي وهو عرض لا يقتضى قسمة ولا نسبة وهو بهذا المعنى يصدق صدقاً عرضياً على الصور العقلية و هو ليس معنى الكيف بالحقيقة وفى قوله : لحقيقة الجوهر . تعريض بالبطلان من وجه آخر وهو ان الجوهر بالحمل الاوئلى ليس حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدوانى

قوله (ص ٣٠، س ٧) : «ولا يصح القول....»

تعريض بالشيخ حيث قال <sup>١</sup> ان الجوهر فى الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه انه ماهية اذا (الى آخره)

قوله (ص ٣٠، س ٩) : «من غير اعتبار ماهو بخذائه...»

فان كل موجود ذهنى فى ذاته خارجى حيث ائته هيئة النفس و صفته والنفس موجود خارجى و هيئة الموجود الخارجى و صفته خارجية انما موجوديته الذهنية عند المقايسة الى ذى الصورة حيث لا يترتب عليه الا آثار المطلوبة من الموجود الخارجى الذى بخذائه .

قوله (ص ٣٠، س ١١) : «والسر فى ذلك...»

ان قلت قد صرح المصنف فى كتبه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض وهو فى ذاته ليس بجوهر ولا عرض فهو تابع للماهية وهاهنا صرح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهذا و صرح ثانياً فى التفريع التحصيلى و هل هذا الا تناقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز للاحكام الكامنة فى ذوات الماهيات اذ له

١- قال الشيخ فى الشفاء الالهيات بحث الكيفيات ط قاهره ١٣٨١ هـ ق ص ١٤٠ الى ١٤٢ الفصل الثامن فى العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة...»

مراتب، فالوجودات الـمكانيّة المستقلّة- تبرز الماهيات الجوهريّة- و احكامها والوجودات الغير المستقلّة الرابطة تبرز الماهيات العرضيّة واحكامها وايضاً الوجود واسطة في الثبوت لحصول الجوهريّة- والعرضيّة- للماهيات الـمكانيّة لا واسطه- في العروض وهكذا الكلام في التفريع التحصيلي .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراد بالجوهر والعرض في الوجود الموجود بالفعل لا في الموضوع والموجود بالفعل في الموضوع . وبعبارة اخرى الوجود القائم بالذات والوجود القائم بالغير لا ماهيّة اذا (الى آخره) .

قوله (ص ٣١، س ٣) : «فالطبايع الكلية.....»

اي الكليات الطبيعيّة المعبر عنها بالماهيات من حيث كليتها اي من حيث ابهامها لانها الماهيات «لا بشرط شيء» وليس المراد الكليات العقليّة كما لا يخفى وبالجمله- الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصور العقليّة في الذهن ليست هي هي بالحمل الشائع؛ اعتباريّة الماهيات . و كون الشيء فرداً من مقولة بالحقيقه- و سيرورة الماهيّة حقيقه- ؛ منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شئت رايحة الوجود وليست هي هي الا بالحمل الـاولى اذ التشخيص انما هو بالوجود بل هي فرد" من الكيف بالحقيقه- و غرضه توسعه- دائرة الجواب من قبل القوم موافقاً للقواعد وفي مرحلة العقل والمعقول من السفر الـاول . في كلامه دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات العقلية- فوق الجوهرية- كما ان في كلامه هنا و في مبحث الوجود الذهني من ذلك السفر دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات الطبيعيّة من الجواهر دون الجوهريّة- و بالجمله- ديدنه انه يشترك معهم في البدايات ويفترق عنهم في الغايات و فوقيّة الجوهريّة الاستفادة في كلامه هناك مبينه- على اتحادها بالعقل وجود الذي هو النفس التي لا

ماهية لها عنده او على ائتها العقول المشاهدة عن بُعد التي لا ماهية لها كما يأتي في الاشراف التاسع .

قوله (ص ٣١، س ١٥) : «في ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد ائته مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامى لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتي في مبحث المثل<sup>١</sup> الافلاطونية بنقل - الشيخ الرئيس<sup>٢</sup> عنهم : ان اياها اى المثل النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و اياها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مَهْبَطُ الالهام و ائته «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر<sup>٢</sup> في الدورة الاسلامية والائمة المرحومة المحمدية حيث التقط الفريدة الكبيرة التي نبذوها .

اعلم ان التحاشي من هذا القول له اسباب شتى لا بد<sup>٣</sup> للحكيم التجافى عنها والانس بمقابلاتها فمنها ما مر<sup>٤</sup> في سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرأى لحاظ الموجودات الطبيعية بل مرأت اللحاظ بما هي مرأت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشائين وانكارهم المثل النورية فان الاتصال - المعنوى للنفس الناطقة القدسيه - في الاستكمال بموجودات محيطه واحدة بوحدة حقّة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسيّة وضعيه لافراد مثاليّه و طبيعيه لها

١- الهيات الشفاط قاهره ١٣٨٠ هـ ق ص ٢١٠ الى ٢١٢ - بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و ذو قدم راسخ في الحكمة البحثية والدلوية .

مما اتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتصل بعالم الابداع باعلى مداركه الا ان المشائين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمة بالعقل الفعال والمصنف «قدس سره» والا فلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع فى عالم الذكر الحكيم وفى عالم الابداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدرية الجزئية التى اصل هذه الصور الكونية و قبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الاشراقيين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صور قائمة بالنفوس المنطبعة السماوية .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الانسان هذه المشاعر الا دنى الظاهرة والباطنة التى تنتهى كمالها الاتصال بالمثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسناء المليحة واستماع الاصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروائح الطيبة و نحو ذلك كما لا اهل الكشف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الثرى وهو اعلى مداركه وهو العقل بالفعل الذى هو باب الجبروت وبه يستقيم الاتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفصلة فاذا قيل النفس تتصل بهم او تشاهد ذواتا مجردة نورية جبروتية حين ادراكها للكليات يعنى هذا الباب فلا تحاشى من عدم تخطى المشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للالهيات فى ورطة الباهيات المتفردة والمفاهيم - الاعتبارية حتى يتحاشى عن كون المفاهيم المبهمه ارباب الانواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعى الذى يسع كل وجود كلى عقلى بوحدته كل وجودات رقايقه المثالية والكونية بحيث لا يشذ عنها شىء منها و لذا فهو نور يسعى بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا فالجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحة فى ديار الكليات متعرفة للعنوانات المطابقة الكلية ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الانوار المحيطة السعيّة لطلال الاءمر عليك في معرفته احكام  
الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظر لكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها  
احطت بعقلك بكل الرقاق بحسب حيطتك بكلياتها اذ الماهية ، الماهية لان المفروض  
وجدانك العنوان المطابق لاجل مزاولتك الحدود والرؤوم لكونك حكيماً عالماً  
بالحقايق والوجودات لان كل منها كاللف للرقايق وهى نشره وكالرتق وهى فتقه و  
كالمحدود وهى حده .

«ليس من الله بمستكر ان يجمع العالم فى واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه ١ .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملاء الاءلى من القلب المنور و فى القلب المنكوس  
ايضاً ليس حجاب وجودى مضروب بينه وبينهم ولا غطاء مسدول انما الحجاب عدمى  
هو اخلاذه الى الاءرض و اعراضه عنهم لاءشغاله بالجزئيات الدائرة فى هذا القول  
كالقول بالتوحيد الذى هو قرّة عين العارفين ؛ كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد  
عن اليأس و ضئلك المحول فاين الهمة والتشمر للطلب والوغل .

عشق آن زنده گزين كو باقى است      وز شراب جانفزايست ساقى است  
عشق او بگزين كه جمله انبياء      يافتند از عشق او كار و كيا  
تو مگو ما را بآن شه بار نيست      با كريمان كارها دشوار نيست  
قوله (ص ٣٢، س ١) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الاعراض اذا كان بالفاعلية لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً .  
قلت : العرضية المطلقة ليست من الذاتيات للاعراض بل من المعقولات الثانية فلا

١- هذه العبارة (كل بسيط الحقيقة...) ليس فى هذا الموضع الذى علق عليه المحشى الحكيم ولا ادرى من اين  
جاءت هذه العبارة فى الحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذا المطلق وان اريد ان السواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فان السواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار : «اذا فرض الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة و حارة» ان قلت ما بال - المصنف «قدس سره» يقول باتحاد المدرك والمدرك مطلقاً ومع ذلك ربما يقول التعقل بالالاتحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية . قلت : الفاعلية الشأن والتطور لا التوليد ولا ابداء شىء مابين و نحو ذلك و اما عدم النفوئ بالفعالية في التعقل و اختصاصها بالتخيئل فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات الكلية المجردة بخلاف الخياليات الجزئية المقتدرة المتشعبة<sup>٢</sup>.

قوله (ص ٣٢، س ٢): «اما حالها بالقياس الى الصور العقلية»

خرج بالعقلية الجهلية كجبل ياقوت و بحر زيبق و يدالله و عين الله الجسمائيتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط في عالم الوهيته و صقع ربوبيته ان قلت فادراك هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى : «وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثل العدم الكلى والامتناع الكلى و امثالهما فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عن القابل ومن هنا كلّمنا خلّيت الماهية عن الوجود رأيتها متجلية متزينة به .

#### ١- في التحصيل

٢- واعلم ان مسألة الاتحاد كما تجرى في الصور العقلية وهى بعينها موجودة في الصور الخيالية وان سئلت الحق الخلاقية تجرى في الصور العقلية والخيالية بملاد واحد اكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد ومرتبة الخلافة فالاتحاد في مقام الصعود وارتقاء النفس و فناها في المعقولات والعقل بحسب قوتها العاقلة و فناها في الخزينة الخيال والبرزخ الكلى باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفس اذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية تصير خلافة للصور الكلية والجزئية وبماقاله الحكيم المحشى: «فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات» لا تنحسم مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسى الصعود والنزول وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث في حواشينا على الاسفار وحققنا حق هذه المسالة في رسالة عليجة .



وجه آخر فى الاعدام ان فى اللاهوت وان لم يكن عدم اصلاً لأن البسيط الحقيقة كل الوجودات الا ان فى الجبروت اعدام لأن كل وجود فيه فاقد لمتلوّه فهذه الاعدام الكونية كالمربوبات و تلك كرب النوع لها والعدم فى كلّ وعاء يكون ذلك الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرّر .

واما الهيولى الكلية و هى جوهر بالقوة فجوهريته الاستقلال والقيام بالذات فى عالم العقل .

والقوة هى الامكان الذاتى هناك و اما ضعف الجوهرية هنا و شدتها هناك والقوة بالعكس فمن خاصية النشأة وخاصية النشأة غير ساريه بل محفوظة والآن يتحقق نشآت وايضا العدم الذى فى عالم العقل مثل العدم الكلى الذى فى عقلك بل عينه عند هذا القائل وكذا الهيولى و خرج بالانواع الاجناس اذ لا رب للجنس هناك اذ الجنس ليس ماهية تامة بل مضمحلّة تحت الماهية التامة التى هى النوع فرب النوع رب للجنس و خرج بالجوهريّة العرضيّة اذ لا عرض فى عالم العقل والا لكان هناك قوة واستعداد اذ فى مرتبة ذات الموضوع قوة العرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان له وجود لكن لا بنحو العرضيّة بل بنحو آخر اعلى و اتم ولذا تسمّعهم يقولون : ان طعم الشكّر والشكّر فى مرتبة واحدة و كذا رايحة المسك والمسك وهذا كما ان الغضب فى البدن ثوران الدم وفى النفس حالة نفسانية تبعث الاكالات لدفع المنافر و فى المجرّدات المحضة التسليط والقاهرة و كما ان البياض هنا ذلك اللون المفرّق لنور البصر و فى المجرّد شدة النورية وغلبة احكام الوجود على احكام الماهية و هكذا فى الصفرة والخضرة والحمرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرّة البيضاء والركن الأبيض من العرش و لنفس الكل الدرّة الصفراء والركن الأصفر و لخيال الكل و عالم المثال الدرّة الخضراء والركن الأخضر و لطبع الكل

والطبايع الدهريّة الدرّة الحمراء والركن الأحمر و لعالم المادّة الليل والسواد  
خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجانب الانسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل  
واحد .

قوله : و مثل مجردة نوريّة . وجه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة  
لما تحتها بمعنى انها من افراد ماهيّة نوعيّة واحدة متفقه في الماهيّة ولازمها كما هو  
معنى المثليّة .

و ثانيهما : انها امثال و حكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى للحق تعالى التي  
هي ارباب الأرباب والكل منطوية في وجود ربّ الأرباب و توصيفها بالنوريّة  
لجمعيّة وجودها تميز لها عن المثل المعلقة ووقوعها في عالم الأبداع لكونها غير  
مسبوقة بمادّة ومثدّة بل مخرجة من الليس المحض الى الأيس دفعة واحدة دهرية  
ووجودها في صقع الربويّة لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الأمكان  
فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه <sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٢، س ١٥) : «ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى...»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكي وبالمعنى المعنون المحكى عنه من -

---

١- فرق بين باقى ببقاء الله و بقاء با بقاء الله در نهايت غموض است عقول طوليه و عرضيه بلکه مجردات برزخيه  
بالبقى ببقاء حقتد ولكن موجودات ماديه باقى بابقاء حقتد . بيان مطلب بنحو اختصار ازاين قرار است :  
عقول بواسطه قرب بحق متد در حق و فناء در وجه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امرى  
عقلی است حد وجودی ندارند و بعصرق اراده ومشيت و لغاظ و شهود حق موجودند . موجودات  
ماديه باعتبار قبول استكمالات و سريان حرکت وتغير در مقام ذات آنها دائما متحرکند و احتیاج  
بفیض جدید ندارند اگر فاصله موجود بين آنها و حق بر داشته شود باين معنا که موجود متحرک  
بعد از استكمالات بمقام عقل محض برسد و از عالم ماده بگذرد و احتیاج بخلق صورت جدید نداشته  
باشد در اين صورت باقى ببقاء حق ميشود وان شئت قلت : ان العقول مطلقا من صقع الربوبية و ثمره کونها  
من صقع الربوبية انها غير مجعولة بلا مجعولة ذاته المقدسة الاحدية ، واجبة بوجوده الذاتى و قد  
حقتنا هذه المسالة في حواشينا على المشاعر و شرحها

المثال النورى والتنويع بشئ<sup>١</sup> او اشياء باعتبار انقسام النوع الى المنحصر فى فرد و الى المنتشر الافراد و بيان المرام اّنه لاجب فى ان يحمل المفاهيم والكليات - لطبيعية كمفاهيم الانسان والفرس والثور والشمس والقمر وغيرها اللاتى حتّها ان يحمل على المثل النوريّة و ارباب الاءصنام منها على هذه الاءصنام والاءفراد الطبيعية لائن هذه رقايق تلك و تلك حقايق هذه ،والريقة اهي الحقيقة بنحو ضعيف والحقيقة - هي الرقيقة - بنحو قوى<sup>٢</sup> شديد، كما ان الفصل المنطقى كمفهومى الناطق والحساس - الحاكيين عن الفصل الحقيقى كالنفس الناطقة والنفس الحساسة حقّ صدقه و حمله ان يحمل على ضميمها اللّذين هما البدن الانسانى والبدن الحيوانى فيقال بعض الجسم ناطق و حساس و بعض الحيوان ناطق وكل حيوان حساس و مناط الحمل ما ذكروا وبالجمله علاقة العليّة - والمعلوليّة - والتقويم والتقوّم اذا كانت مناطا هناك بطريق اولى لائنها هناك آكد<sup>٣</sup> .

قوله (ص ٣٣، س ١٤) : «وفى قوله تعالى: ولقد علمتم النشأة ....»

اي : قد علمتم انتقالكم فى النشأة الاولى من المحسوسات الى المثل المعلقة التى فى عالم مثالكم الا صغر الذى هو من سنخ عالم المثال الاكبر الذى هو من سنخ «برازر خيكم» و صور اعمالكم فى النشأة الاخرية الصورية والجسمانية - فلولا تذكرن لها مع استغراقكم فى امثالها واسناخها و كذا علمتم انتقالكم من الاشياء الصورية الاخرية والمثل المعلقة الى الذوات العقلية - والمعانى الجامعة - والمثل - النورية - «فلولا تذكرن» لما وراء الآخرة الصورية وهو الحشر الروحانى وتشاهدونها

١- نفس در مقام ادراك كليات متمثل باصل وحقيقت هر شئ ميگردد و بعد از اتحاد با عقل مجرد و فرد حقيقى انواع فھرا رقيقه يى از عقل در نفس ظاھر ميشود . اين رقيقه بنا بر اتحاد حقيقت و رقيقه از جهتي عين حقيقت كليه و از جهتي غير آن ميباشد باعتبار عينيت عين معلوم بالذات و باعتبار رقيقه از عينات نفس است . مرحوم آقا محمد رضا قمشه يى با اين تقرير از اشكالات وجود ذهنى جواب داده است

عن بعد من انهما کتم فیها کما بیننا من رجاء الوصول بل علمتم انتقالکم الی معرفة نور الانوار و حقيقة الحقایق الذی معرفة ذاته و صفاته جتّه الذات و جتّه الصفات سیّما مرتبة حقّ الیقین من المعرفة «فلولا تذکرون» لغایه الغایات و منتهی النهایات و مرجع الموجودات الا ترى انه کما ان ادراک کل کلى عقلی مشاهدة ذات مجردة نوریتة مضی وصفها ؛ كذلك ادراک الکلى الذی هو الوجود المشترك فیہ للمفارقات و المقارنات و هو ابدہ و اعم من کل شیء مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود التی هی اظهر و انور و اوسع من کل نور و فیء و نعم ما قیل<sup>۱</sup> :

زو قیامت را همی پرسیده اند      کای قیامت تا قیامت راه چند ؟

با زبان حال میگفتی بسی      که ز محشر حشر را پرسد کسی ؟

و انما لا يلتفت ولا يتنبّه الا نساں الغافل بهذه الترقیات و العروجات مع وغوله فیها و اختلاسه و تبدّله و صعوده الیها لانزولها الیه لانه یظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبیعی و هو منجمد بالجمود الزمهریری «نسوا لله فانساهم انفسهم<sup>۲</sup>» .

قرئ (ص ۳۳، س ۱۶) : «فان معرفة امور الآخرة علی الحقيقة فی معرفة امور الدنیا..»  
فان الدنیا دار الحركة بل الحركة الجوهریّة لها والحركة لا بدّ لها مما الیه -  
الحركة فانها طلب لا بدّ لها من مطلوب یقف عنده و غایة یسکن لديها و کونهما من -  
المضاف باعتبار کون احدهما اولی والاخر اخری مثلاً .

۱- س ۵۶، آیه ۶۲

۲- والقاتل مولانا الرومی دفتر ۶ ط میرخان۱۳۷۱ ص ۵۵ س ۸

این اشعار در بیان حقیقت حشر و اینکه در انسان کامل قبل از وقوع قیامت محشر ظاهر میشود گفته است و مولوی خود در بیان این حقیقت قیامت کرده است . اوله :

زاده<sup>۳</sup> نانیست احمد در جهان      صد قیامت خود از او گشته عیان

۳- س ۵۹، ی ۱۹

قوله (ص ٣٤، س ٢) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»

اي مسئلة الوجود الذهني .

قوله (ص ٣٤، س ٨) : «يناسب طريقهم.....»

فان بناءه به على تحقّق الكيف كما هو مذهبهم الا انّ التعاند بينه و بين -  
الجوهر مرتفع بما ذكره (قدّس سرّه) والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النّسب  
منبسط على الماهيات الذّهنيّة و في كل بحسبه «فسالت اودية» بقدرها...»  
وبذاته لا جوهر ولا عرض فهو في العالم الصغير الا انساني نظير الوجود المنبسط و  
فيض الله المقدس في العالم الكبير فكما ان الوجود العيني المنبسط على الماهيات -  
العينيّة من الذرّة الى الدرة لا جوهر ولا عرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته  
بل جوهر بعين جوهرية الجوهر و عرض بعين عرضيّة العرض بالعرض و هو فيض  
الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض»<sup>١</sup> كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات  
الذهنيّة و هو فيض النّفس و اشراقه و هذا معنى قول الشيخ الاشرافي في العلم «كون  
الشيء نوراً لنفسه»<sup>٢</sup> و نوراً لغيره» ومعنى قول المصنّف «قدس سرّه» : العلم ضرب  
من الوجود . اي الوجود النوري الغير المخاط بالمادّة فالعلم اجلّ من ان يكون  
جوهرأ او عرضاً نوعيأ او جنسيأ و حد مفاهيمها هي بالحمّل الاولى لا بالشايع  
والوجود وجود النفس والنفس الا انيّة بسيطة وليست كيفاً ايضاً و تلك المفاهيم -  
السرايئة ايضاً ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايع الا مفهوم مقولة الكيف عند  
تصورها فانه كيف بالاولى لا غير اذ الكيف بالشايع لا بدّ له من وجود<sup>٤</sup> .

١- انزل من السماء ماء فسالّت اودية... س ١٣، ي ١٨

٢- شرح حكمة الاشراق ط ١٢١٢ ص ٢٥٩

٣- س النور ، ي ٩

٤- بديهي است كه غير از حق تعالى و فيض مقدس كه فعل ساری در اشیاء باشد جميع موجودات كه

قوله : «فهی موجودات بوجود زائد» .

لیس مراده ان مرتبة واحدة من الوجود وجود للكل والا لطوى بساط المقولات العرضية كما نسب الى السيد السند لان موجوداً واحداً لا يكون في الموضوع ولا في الموضوع ونحو وجود الموضوع لم يكن قط نحو وجود العرض و لذا يقال تركيب الموضوع والعرض اعتباری<sup>۱</sup> .

وما يقال : ان العرض والعرضی واحد . معناه : ان العرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضیاً محمولاً على المعروض والحمل هوالاتحاد في الوجود ای يلاحظ البياض اللابشرط مثلاً مرتبة من وجود المعروض وغير مباين عنه بل معدود من صتقه لا ان مرتبة واحدة من الوجود وجود لهما .

قوله (ص ۳۵، س ۱۴) : «واما غير متعلق بشئ اصلاً...»

عدم التعلق في الواجب من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد وفي الممكن من باب تحقق الطبيعة بفرد او افراد ففي بعض الممكنات اصناف من التعلق كما بالفاعل وبالنقابل ماهية كان او مادة و بالافزاء وبالشرط وبغير ذلك .

←

قبول فیض حق نموده اند و وجودی مغدود دارندو عین ارتباط بغیرند داخل مقوله جوهر ویا عرضند نفس ناطقه انسانی بدون شك جوهر است عقول نیز از جواهر بشمار میروند صور علمیه بنا باتحاد عاقل و معقول داخل در حیطه وجود نفسند مفهوم کلی از اشیاء خارجی که بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولی جوهر و یا کم و یا کیفند ولیکن باعتبار آنکه با نفس بیک وجود موجودند داخل در حکم نفسند و هر وجودی اعم از وجود عرض و وجود جوهر داخل مقوله یی از مقولات نیست علم نیز از شئون وجود است فی نفسه نه جوهر و نه عرض است و این منافات ندارد که وجود باعتبار محدودیت نه باعتبار سریان در ماهیات که شان وجود منبسط است مصادی جوهر یا عرض باشد هذا بناءً على اصالة الوجود و اما بناءً على اصالة الماهية فكل حقيقة قائمة بذاتها جوهر و ما هو عارضی و طار على هذه الحقيقة عرض .

۱- بنا بر تحقیقی که مصنف در مبحث نفس و اوائل بحث حرکت نموده است موضوع با عرض ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی ، ترکیب انضمامی فقط در مرکبات اعتباریه است .

قوله (ص ٣٥، س ١٦) : «والعلم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشئ...»  
 كان الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلق ؛ اذ الكلام فى سبب -  
 الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان المحتاج وما به الحاجة وما فيه الحاجة كلها  
 واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقه وهذه القاعدة جارية فى الوجود دون الماهية  
 فان الوجود الخاص محتاج لذاته فى التحقق الذى هو ذاته الى الواجب بالذات و اما  
 فى الماهية فالماهية محتاجة فى وجودها بسبب الامكان و هذا ايضا دليل " على ان  
 الوجود مجعول لان المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهية محتاجة بالذات لم  
 يعلل بالمناط لان الذاتى لا يعلل والامكان فى الوجود الخاص هو بمعنى الفقر  
 والتعلق وهو عين ذات الوجود فكون الامكان مناط الحاجة فى الوجود مرجعه ان  
 الحاجة فى الوجود ذاتية والذاتى لا يعلل.

قوله (ص ٣٥، س ١٧) : «وكون الوجود بعد العلم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علّة الحاجة الى العلة هي -  
 الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطاً او شرطاً .

قوله (ص ٣٥، س ٢٠) : «ولو ازم الشئ.....»

الكلام فى ان الكلام فى مناط الحاجة لا فى نفس المحتاج كما مر ثم ان المصنف  
 (قدس سرّه) يستعمل هذه الكلمة كثيراً اعنى لازم الشئ غير مجعول سواء كان  
 لازم الماهية او لازم الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامة :  
 فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شئ من اللازم بمعلول فلا شئ من المعلوم بمعلول  
 وهو سلب الشئ عن نفسه . و دفعه : بأن المراد من قوله : لازم الشئ غير مجعول  
 انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل الملزوم والى غير الملزوم واما اليهما فهو محتاج  
 البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان الملزوم غنياً عن الجاهل فاللازم غنى عنه بغنائته

فاحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقيه- و ايضا اللازم قسما  
لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعله وعدم الجعل انما هو فى الاول لا فى الثانى  
كيف واللزوم فى الثانى تأسيسه بنفس الجعل والعلية<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «فالمعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»

اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لان الكلام فى سبب احتياج الوجود  
المتعلق بالغير .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «واما الامكان فهو امر اعتبارى ....»

فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهية فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر  
من القوم ان الـامكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة  
فى الـاثبات لا فى الثبوت .

قوله (ص ٣٦، س ٣) : «كما لا يكون معلولا لعاة مبينة....»

والا لزم الـامكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية فى انتزاعه لكون  
خفيف المؤنة وليس الـالسلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العلية اذ لا صلوح  
للعلة لكونها حيثة- عدم الـاباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للـامكان للمعلولة  
لان الـالسلب .

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «يستدعى ان يكون ما يقوم به وجوداً ايضاً....»

بمقتضى لزوم السخية بين العلة والمعلول فعلة- الوجود وجود و عله- العدم

١- ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير  
تخصيص بالصفة والفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل  
والفاعل الحقيقى والجاعل الاصلى هو الحق الاول وما قيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم  
الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل  
لان صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى (بناء على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل.



عدم و علّة الماهية ماهية - فالوجود الخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود فى -  
الوجود .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة ...»

يعنى يمكننا تميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التسلسل لئلا يتطرق  
منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية فى حكم ممكن واحد سواء كان  
امكانها بمعنى الفقر او لا اما ان كان للمجموع بمعنى الاحاد بالاسر وجود سوى  
كل واحد واحد كما عند بعضهم فلائن الاشتراك مناط تقوم بالغير ولان كل مجموع  
متقوم بالاحاد واما ان لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس  
سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير ١ .

قوله (ص ٣٧، س ٨) : «فذاته واجب الوجود من جميع الجهات»

سواء كانت الجهالة الصفاتية او الالفاظية - كوجود زيد فانه مضافا الى الله تعالى  
ايجاده فليس فيه جهة امكانية او امتناعية - اى ليس فيه فقد اذ المفقود عن شىء اما  
يمكن له كالكتابة - للامى او يمتنع له كالكتابة للجماذ فى موضوع الفقد تركيب  
لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص ٣٧، س ١٥) : «فلكل منهما اذن مرتبة...»

مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعاً لكمالات مادونه بما هو  
كمال بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضاً فاقد لكمالات معاليل -

١- والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمقاصد الاشارات فى اثبات الواجب من احسن الادلة التى  
اقامت فيها المقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة «قده» و هو ان الشىء ما لم يجب  
لم يوجد ما لم يمتنع لم يعدم . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه  
جازا لعدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميداند وجود پيدا نمي كند . عدم شىء و قى ممتنع ميشود  
و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تحقق داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد. والا يازم ان لا  
يتحقق سلسلة الوجودات من راس .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اظلاله بل انها اظلال الآخر مع ان الواجب موجود غير فقيد .

قوله (ص ٣٨، س ١١) : « كما يقول المعتزلة المعطلون... »

وهؤلاء هم القائلون بالنيابة اى ذاته تعالى ناييه مناب الصفات فصفه العلم عندهم منفية لكن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : « خذ الغايات ودع المبادئ » وهكذا فى باقى الصفات و اتّما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مراتب كالمعنى المصدري والكيفية النفسانية فيه ، والجوهر النفساني كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلاني كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل العصمة « علم كله قدرة كله سمع بصر كله » لآن الكل له بعض فحقيقة الصفة وحقها ثابتة ولا صحّة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة ولا صفة زائدة صدقت وان قلت صفة مستقلة قيّومه بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضا فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحد .

قوله (ص ٣٨، س ١٢) : « من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينية صفاته لذاته بانها لو كانت زائدة لزمت الكثرة فى ذاته و هويته من ذات و صفة ، و ايضا صفاته كثيرة وايضا من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انه لو كانت زائدة كانت فى مقام ذاته قوة الصفات والقوة التى فى الامر الواقعي امكان استعدادى لا ذاتي ، لآن الذاتى موضوعه الماهية ولا ماهية ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الذى محض الواقع وعين الاعيان والامكان الاستعدادى موضوعه المادة والمادة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «قبول وفعل»

إشارة الى دليل آخر وهو : انها لو كانت زائدة على ذاته كانت عرضية و كل عرضي معلل ولا يجوز ان يكون علتها غير ذاته و الا لزم استكمالها بغيره فعلتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما في كل اتصاف بصفة زائدة فيكون شئ واحد بسيط فاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شئ واحد وهو محال.

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا في انفسها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شئت رايحه الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجود الحق سبحانه ليست الا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا في الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخر في الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء والصفات والذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهية له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهية له لكن لا يجوز اذ لا حد له «من حدّه فقد عدّه ١» .

قوله (ص ٣٩، س ٤) : «وهي العناية الازلية» .

العناية هي العلم بالنظام الا حسن الذي يكون منشأ للنظام الا حسن و هي عند المشائين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات في علمه الحضوري السابق اى اشتمال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و في لفظ المشية اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و في اعتبار العلم والمشية فقط اشارة الى عدم اعتبار شئ آخر مما اعتبره المتكلمون من صحة الفعل والترك لأن الصحة امكن و واجب الوجود

من جميع الجهات فلا يعتبر في قدرته الواجبة امكان ذاتي ولا امكان وقوعي و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتا غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوده مسئلة اخرى و ليست القدرة الا صدور الفعل عن علم و مشيئة .

قوله (ص ٣٩، س ١٠) : «من ارتسام صور الاشياء ....»

اشار بلفظ الصور الاشباح الى المذهبين في العلم الحسولي احدهما ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لآن صورة الشيء ماهيته اى هو بها هو بخلاف شبح الشيء اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها ٢ .

قوله (ص ٣٩، س ١١) : «ولا كما ذهب اليه الاشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الامر و الواح الاعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الاهدان بالنسبة اليها . والمثال يكون اطبق اذا صار ما في صفحة الاهدان قويا بهمة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقويا .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الاربعة» و هي ما عدى الاول اى العلم الحسولي لانه باطل عنده (قدس سره) فالاعتقاد والمثل و كون الوجودات العينية علما حضوريا في العلم الذي مع الابدان كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الاعيان تبعا لوجود اسماء الله الحسنى لامنفكة عن كافة الوجودات كما يقوله .

- 
- ١- لان من تصور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصور الشيء و يلزم منه التكرار في التجلي كما لا يخفى .
  - ٢- ومن البديهي ان قول المعتزلة في ثبوت المعدومات لا يقبل التأويل لانهم قالوا بالثبوت في الخارج لافي العلم و مرطن المفهوم كما قاله الصوفية و اهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصة علمية لا مفاهيم صرفة و ان الاعيان بوجه تحقيق و مشرب كشيء بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقائق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الافراد المادية .

المعتزلة فتلك الأعيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالماهيات التي في العوالم ووجوده تعالى مابه الأنا كشف لكل الوجودات ويحتمل ان لم يعبا بطريقة الاعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملا لطريق الصور بان يكون قيامها صدوريا و تكون مأولة الى المثل النورية كما ارجع المعلم الثاني المثل الا فلاطونية الى الصور العلمية .

قوله (ص ٤٠، س ٢) : «ولا ارى في التنصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقة كل الأشياء بنحو اعلى و سيأتي في موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شيء عليم» وقوله «وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الأرض<sup>٢</sup> ولا في السماء» فوجد ان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته وكل الماهيات والأعيان الثابتات لأنها لوازم غير متأخرة في الوجود ولها علم بها تفصيلا لا تفصيل فوقه لأنه عالم نفس الامر وما هي عليه و شيء الشيء بتمامه لا ينقصه و تمام الشيء وجوده اللاهوتي والتشخص بالوجود والتفصيل بالماهية فهذا هو العلم الجمالي في عين الكشف التفصيلي والاعمال تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذي هو الصورة العلمية الواحدة وما به الأنا كشف الواحد لأن الماهية وان كانت مشار الاختلاف والضيق فلا يمكن ان يحكى ماهية الحجر من ماهية القمر مثلا لكن الوجود مركز - الاتفاق و مدار السعة والجمعية يحكى بوحدته الجمعية من كل وجود و ماهية - لأن تلك الوحدة ليست عديدة حتى لا يحكى الا عن واحد عددي بل وحدة حقيقة حقيقية فلا يعزب شيء عن علمه لا وجود لا نه واجد لكل وجود بوجوده ولا ماهية لأن جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

قوله (ص ٤٠، س ١٠) : «واعلم ان امر المرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأى عكوساً لا على النهاية وصوراً حسيّة حسية لا اصولها تعلق بها و قضى منها العجب ولم يعرف انها عكوس بل اصول و هكذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زیر دارد آنچه در بالا ستی»

قوله (ص ٤٠، س ١٦) : «بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشف»

يعنى على جميع الاكراء المذكورة تكون الصور المرئية فى المرآت موجودات حقيقيّة وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقته لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكي عن الماء و ليس بماء و كوجود الصداء<sup>٤</sup> الحاكي عن النداء فهكذا فى المرآت التى هى الوجود الحقيقى لصفائه و صقالته والصور مرئية فيها من الماهيات السرايئة- الاعتبارية- فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفيّاً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس على الرمال والسباخ موجود و ماء عند ظماء ماء الملح الا جاج الدنيوى وكذا الماهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآتية موجودات حقيقيّة اذ لها شيئية وجود البتة . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلة ببحيالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الى الغير<sup>١</sup> .

بـ واليه اشار من قال :

«هر صدا کو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست و ديگرها صداست»

هرچيز كه غير حق بيبايد نظرت نقش دومين چشم احوال باشد

ولكن الوجود العكسى التبعي لا ينسلخ عما هو عليه و اذا نظرت به بين الاستقلال والتمامية ما عركه

كما هو عليه والوجود الظلى وجود تبعي دائماً والعين الثابت الممكن لا يتغير

قوله (ص ٤٠، س ١٩) : « كما عليه المتكلمون »

اي بعضهم و كذا بعض العرفاء .

قوله : « ولا موجود اصيلاً كما عليها الحكماء » اي حكماء الاشرافيون بل -

الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي ومن تبعه لانه قدسى انه لم يتوفوه به اساطين الحكمة من السابقين .

قوله (ص ٤١، س ٣) : « فان جهة اليجاد للاشياء والعالمية بها فيه واحدة . »

المراد باليجاد الحقيقي لا المصدري

وهو الوجود المنبسط الذي طرد العدم عن الماهيات و به ترتب عليها آثارها لكن ذلك الوجود مضافاً الى الحق تعالى ايجاداً للأشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما قال ان وجود الأشياء عين علمه بها اراد بها ايجاد الحق اياها و بعلمه المصدر المبنى للفاعل اي عالميته بها لا المبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال الشيخ الاشراقى : ان علمه تعالى قدرته ، زفى كلمة له فى قوله « فوجود الأشياء له » اشارة الى ان وجود الأشياء مضافاً الى الحق تعالى علمه بها و اما وجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يلزم الاستكمال بالغير و اضافة الوجود الى الله تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كما قال على عليه السلام « ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله » فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى هذه الكلمة اشارة الى : ان الوجود مضافاً اليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لانه ما به الامتياز يكون ما به الاشتراك فلا يكون علمه متغيراً و متغايراً .

واعلم انه كما ان اصل مسألة العلم معركة للأراء كذلك مسألة علمه تعالى بالجزئيات لدورها و زوالها و تغيرها ، لكنها على غير اهل صعب عسير و عند اهل سهل يسير فان جميع الأزمنة والزمانيات بالنسبة الى تعالى كالآكن و جميع الامكنة والمكانيات كالنقطة - بل هذا هكذا عند مقرر بى حضرته فضلاً عن جنبه الا قدس فلا

ماضى ولا حال<sup>١</sup> ولا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت كبريائه ولا يخرج عن ملكه و  
سلطانه شئ من آلائه فكل فى حده حاضر لديه ولا دثور وزوال بالقياس اليه ما عندكم  
ينفذ وما عند الله باق كيف ولو كان الماضوية والمستقبلية مناط العدم لم يكن يديه  
العقل فرق بين ما كانت ماضويته مثلاً «بآلاف سنين» وما كانت بدقيقة ، فلم يكن  
العالم موجوداً اصلاً اذ لا يقف القسمة عند حد وليس له وجود قار فالكل بالنسبة اليه  
تعالى ثابتات واجبات وان كانت فى انفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان  
نصيب عينيه وجود الاشياء الذى هو الاصل ويشاهد ان الوجود لا جزئيات له ولا اجزاء  
ذهنية و خارجية فعلية و مقدارية فيرى حينئذ ان لا رجوع ولا تكرار فيه ولا تغير  
ولا تكثر .

قوله (ص ٤١، س ٥) : «فقد اهتديت اليه»

من انه يرجع الى ان البسيط الحقيقى كل الاشياء .

قوله (ص ٤١، س ٨) : «من صور حقايق الاسماء»

يقال للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم  
الذى هو حقايق الاسماء و كون حقايق الاسماء معلوماً بوجهين :

احدهما : ان النحو الاعلى من كل معلوم كونى منطوق فيها و شيئية الشئ بتمامه

١- وليس عند ربك صباح و لا مساء .

٢- اعلم ان باطن وجود الحق لا يظهر ولا صورة له لان صورة الشئ عبارة عن ظهوره ولكن من حيث احديته و  
احديته يتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدية صورة احدى الوجود والاحدية باطنها فالاسماء  
صورة الحق من حيث تجليه فى الواحدية والاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هى صورة الاسماء  
لان كل اسم طالب للظهور و ظهور العلمى هى الاعيان الثابتة والعين الثابت تقتضى الظهور و مبدء ظهوره  
انما هو الاسم المتجلى فيه والمناسب له فالحقايق الخارجية صورة الاعيان المتقررة فى العلم .

واعلم ان فى كلام العرفاء فى بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء اى الاعيان دقائق و بطون معنى  
لا يسمه البحث النظرى .



و ثانيهما : ان المعلوم هو المحكى عنه سواء كان سابقاً او لاحقاً و هذه الصور حاكية و مشعرية عن حقايق الاسماء المكنونه المحزونه و من هنا يقال لها : صور - الاسماء كما مرّ و اما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة الى الموجودات العينية اى الكونية - اللايزالية - و يمكن ان يكون كلمة من بيانا للمعلوم الواحد فى المقامين ولكن المتبوعة فى التحقق والتابعية فى التلون والاختلاف لآن علم الله تعالى واحد والتوجيه الاول اولى و اظهر .

واعلم ان متبوعة علمه تعالى للمعلوم ؛ قول الحكماء حيث قالوا : ان علمه تعالى فعلى والتابعية قول بعض المتكلمين والعارفين و انما قالوا بها دفعا للجبر بزعمهم حيث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة والشقاوة علة لهما .

وقال الشيخ العربى فى تفسير قوله تعالى : «وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون» ما عاملناهم اى فيما لا يزال الا بما علمناهم وما علمناهم الا بماهم عليه واعطينا انفسهم اى اعيانهم الثابتة فى الازل

وقال المحقق الطوسى «قدس سرّه» فى التجريد «العلم تابع<sup>٢</sup>» بمعنى اصالة موازته فى التطابق والحق ان علمه منشأ الوجود والوجود خير و نور لا منشأ الماهية بالذات فضلا عن ماهية الشقاوة والعصيان ونحوهما ولذا جعلنا التابعية فى صور -

١- والعرفاء ايضا قالوا بطلية علمه و سببها للمعلوم بلاشك . مراد محيى الدين غير از آن چيزى است كه حكيم سبزواري گمان كرده است، علم واحد نزد عرفا علت معلوم خارجى است از جهتي و تابع معلوم است از جهت ديگر ، علم علت معلوم است باين اعتبار كه حق تعالى اعيان ثابتة را بر طبق مقتضيات اسماء كه سبب ظهور اشياىند در خارج بفيض مقدس وجود ميدهد علم تابع معلوم است باين اعتبار كه اسماء حق بر طبق مقتضيات اعيان ثابتة در اعيان متجلى ميشوند و سبب وجود تجلى اسماء در اعيان رقيقه عشقيه حق است كه بر همه عالم وجود و ظهور داده است .

عشق پيدا شد و آتش بهمه عالم زد

در ازل پرتو حسنت ز تجلى دم زد

١- الهيات شرح تجريد ص ٢٠٥

الآعيان الثابتة بالنسبة الى حقايق الاءماء التى هى حقايق الاءشاء بوجه اعلى .

قوله (ص ٤٣، س ٢) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية والعقلية»  
 اى لا حد من الاجزاء العقلية ولا حد من الاءجزاء الخارجية فان بعض الحكماء  
 جوءز التحديد بالاءجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعد  
 قوله : «فلا معرف له» من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حد له لا برهان عليه .

ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ؛ لا انتفاء علل الوجود و انتفاء -  
 البرهان على الشىء مبنى على انتفاء العلل الاءربع .

قلت : لعله «قدس سره» فى كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حد له ٤ ولا  
 علّة له فلا برهان عليه» لئلا يتطرّق هذا السّؤال والاءكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضا  
 جيّد لائن نفى الحد المطلق اعنى من الاجزاء العقلية والخارجية يستلزم نفى علّة الوجود  
 وايضا انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادّة  
 والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان نفىها بقول مطلق كاشف عن نفى الماهية ، و ما  
 لا ماهية له لا علّة له مطلقا .

ان قلت : لا ماهية للعقل الكلى ولا للنفس الناطقة عند المصنف «قدس سره»  
 والشيخ الاءشراقى مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من الوجودان والفقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه  
 الشدّة النورية فلو جود العقل حد فهو مركب من الوجود والنهاية اذ المعلوم لا  
 يساوق علته .

ان قلت : اذا كان لوجوده حدّ فله ماهية .

قلت : هذا الحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍّ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم قد ترسم هذا الحد ؛ الحد بمعنى الماهية بشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادة ولو احقها والراسم غير المرسوم كالنقطة الجوالة ترسم الدائرة و ليست بها والتوسط يرسم القطع وليس به والنقض بالوجود الخاص الا مكانى حيث انه لا حد له مع ان عليه البرهان لانه مجعول بالذات مردود بانه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلك تقول : هب ان ما لا حد له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضا قد برهن بشىء على شىء وليس احدهما علة للآخر ولا معلول له كقولنا : كل انسان ضاحك ، و كل ضاحك كاتب ، فان الضحك والكتابة ليس شىء منهما علة للآخر بل هما معلولا عنه . ثالثه .

قلت : البرهان عند الالهيين فى اصطلاح خاص منحصر فى اللّم . قال الشيخ فى الهيات الشفا : « لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شىء انما عليه

- 
- ١- منشأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد والنفاذ الذى لازم للوجود المعلوم لان التساوى فى الوجود و مرتبته ناقض للعلية والمعلولية والمعلول لا بد وان يكون متنزلا عن العلة و هذا النفاذ هو الماهية بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطا محضاً بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهرا من الحق ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فى الاشياء يتعدد ويتكرر والحد ليس الا الماهية هذا الحد والنفاذ ان كان فى الجواهر ينتزع منه الجنس والفصل يختلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس فى المركبات الخارجية وكذا الفصل غير الجنس والفصل فى البسائط كالقول الطولية والعرضية نعم الجواهر جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبداء الآثار و ما قيل : ان العقل والنفس انيات صرفه . ليس بظاهره مطابقا للقواعد المقررة اللهم الا ان يقال ان الماهية فى القول لقرنها الى الحق لغناء وجودات القول طرا فى الحق و كونها وجودا واحدا شخصيا ليس لماهياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فى الماديات وما ذكره الحكيم المحشى فى تقريب كلام المصنف لا يخلو عن المناقشات بل للتأمل فيما ذكره مجال واسع .
- ٢- اوائل النجاة مباحث المنطق ط قاهره ص ٢٤ .

الدلائل الواضحة»<sup>١</sup>. وقال في النجاة «البرهان المطلق هو برهان اللم» و من هنا قالوا: «ذوات الأسباب لا تعرف إلاّ بأسبابها» نعم الالهى بما هو منطقى يطلق البرهان على الاتى ايضاً و فيما هما معلولا علّة ثالثة جواب آخر هو انه فى الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلّة و بها يستدل على المعلول الآخر الذى هو المطلوب فكأنه قيل فى المثال المذكور الانسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصّه الكتابه فيؤل الى اللم .

قوله (ص ٤٣، س ٣) : «اذالحد والبرهان مشاركان فى الحدود...»

قد بيّن الشيخ الرئيس مشاركة الحد والبرهان فى النجاة بقوله : «انا كما لانطلب العلة<sup>٢</sup> بلم الا بعد مطلب هل، كذلك لانطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن كل منهما جواب» ، لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتيّة و ايضاً فان العلة الذاتيّة مقومه للشئ فهى اذن داخله فى الحدّ فى جواب ما هو فيقال اذن الداخل فى الجوابين مثاله ان يقال : ام انكسف القمر . فتقول : لاّ أنّه توسط بينه وبين الشمس الأرض ؛ فانمحي نوره . ثم تقول ما كسوف القمر . فتقول : هو انمحاء نوره لتوسط الأرض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً فى البرهان بل حدين اى لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان اولاً وهو الحد الاوسط يكون فى الحد محمول بعد الاول والذى يحمل فى البرهان ثانياً يكون فى الحد محمولاً اولاً . لاّ أنّك تقول فى البرهان انّ القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس و كل مستضيئ من الشمس يتوسط بينهما الارض فانه ينمحي ضوءه فينتج ان القمر ينمحي ضوءه، ثم تقول: والمنمحي ضوءه منكسف

١- الهيات الشفاء ط قاهره ١٢٨١ هـ ق ص ٣٥٤ فى هذه النسخة : بل هو انما عليه الدلائل ...

٢- اوائل النجاة ط قاهرة ص ٢٧

فاولاً حملت التوسط ، ثمّ الاًنمحاء . وفي الحد التام تورّد اولاً الاًنمحاء ثمّ التوسط .  
 لا بُدّك تقول : انكشاف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الاًرض بينه و بين الشمس»  
 انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ وغيره في المنطقيات : ان هذا الحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة  
 اقسام حدّ هو مبدء البرهان ، و حد هو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ،  
 ففي المثال الذي ذكره الشيخ ان جمعت بين الاًمرين في حد الخسوف كما مرّ فهو الحد  
 المسمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتصرت على العلة التي هي التوسط ، و  
 قلت : خسوف القمر توسط الاًرض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدّ مبدء البرهان و ان  
 اقتصرت على المعلول الذي هو الاًنمحاء و قلت : خسوف القمر انمحاء نوره ؛ فهو  
 حد نتيجة البرهان . مثال آخر اذا قلت : فلان يريد الاًنتقام و كل من يريد الاًنتقام  
 يغلى دمه ؛ فلان يغلى دمه ، ثمّ قلت : وكل من يغلى دمه يغضب ، فلان يغضب .  
 فان جمعت في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لا رادة -  
 الاًنتقام ، فهو حدّ تمام البرهان و ان اقتصرت على العلة و قلت : الغضب ارادة الانتقام ؛  
 فهو حدّ مبدء البرهان و ان اقتصرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛  
 فهو حدّ نتيجة البرهان .

قوله (ص ٤٣ ، س ٦) : «وحدود جميع الحقائق الامكانية واقعة في حده» .

ليس المراد به ما يترأى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب  
 كما مر في البدن تأثير او ثوران دم و في النفس حالة نفسانية و في المجردات القمر  
 فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لا نه نشأ من خصوصيّة  
 هذه النشأة البدنيّة و قديم الاًمثلة الاخرى فتذكرو قريب من هذا ما يقال معترضاً على  
 القائلين بان لكل ما في هذا العالم صورة في عالم اعلى : ان [في] هذا العالم هيولى فيلزم

تحققها فى العالم الأعلى فيجاب بان الهيولى من خصوصية هذه النشأة الطبيعية التى هى دار القوة والاعتداد و انهم حيث صرحوا بان : لكل ما فى هذا العالم صورة فى عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصية النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها فى كل موطن والا لم يتعد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشأة بالهيولى نعم الماهية المطلقة من كل شىء محفوظة - فالأمكان الذاتى الذى فى العقل الفعّال هو حقيقة هذا المكان الاعتدادى فاذا تنزل صار هذا الاعتداد والقوة المتجوهرة الهيولانية ، وهذا معنى الخطيئة<sup>١</sup> التكوينية التى كان لا بينا آدم عليه السلام او لآدم النوعى فى جنّة الصفات او جنّة الافعال الابتداعية او غيرها فلولاها لم يحصل الهيولى التى هى مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لوقوع الحدود : ان الماهيات صور علمية لوازم لمفاهيم الأسماء والصفات فى نشأة العلم الأزلّى قبل وقوعها فيما لا يزال وقد قلنا انه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفاتية انها ماهية جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لوازم ماهية - فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصفات - الكمالية اخذ مفاهيم الصفات و لوازمها فى مفهومه .

قوله (ص ٤٣، س ٨) : « فالعالم صورة الحق واسمه... » .  
مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الامكانية مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .  
و ثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

---

١- وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التى رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة مذكورة فى الكتب السماوية والاخبار المروية والانار الواردة عن اقدمين الحكماء و متأهية اليونان .

فىرى السميع البصير المدرك الخير لا الحيوانات ويشاهد السبوح القدوس لا الملائكة ويرى الله لا الانسان بالفعل وهكذا .

و ثالثها : ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الا أسماء والصفات كما قال سيّد -  
الموحدين على عليه السلام « كمال الاخلاص نفى الصفات » وما ذكره المصنف « قدس سرّه » من المقام الثانى

قوله (ص ٤٣، س ٣) : « من الذات والصفة »  
اى المبدء للاشتقاق .

قوله : « اعم من ان يكون ... »<sup>١</sup> يعنى ان الابيض مثلاً له ثلاثة مصاديق  
احدها : الجسم الذى له البياض فقط .

والثانى : مجموع الجسم والبياض ويقال لهما الابيض المشهورى كالمضاف -  
المشهورى .

والثالث : نفس البياض وهو الابيض الحقيقى كالمضاف .

قوله « كالفرق بين المعنى الثانى والثالث » اى القول بانه الصفة والقول بانه -  
الذات مع النسبة .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « او كالفرق بين المركب والبسيط »

يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالمركب والبسيط  
وان كان هو الذات المضافة الى الصفة فالفرق كالمعنى الثانى والثالث للمشتق .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « فانهم صرحوا » :

قال العرفاء : حقيقة الوجود<sup>٢</sup> مطلقاً بلا تعين هى الذات والمسمى و تلك الحقيقة

١- فى النسخ التى راينا : « اعم من ثبوت الشيء.. » وليس لفظ : اعم من يكون . فى النسخ الموجودة عندنا

٢- والعقائد السالك لك فى اوائل السلوك يرى المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا المقام و وصوله الى عالم  
الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقام فنائه فى الاسماء و بعد الترفى عن هذا المقام يرى الذات فقط بعد مقام  
الصحو بعد المعو يرى الذات فى الاسماء والاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة .

مأخوذة بتعين نوري هي الأسم مثلاً ان يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهي الأسم النور و ان يلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهيات لذاتها فهي الأسم العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحسى فياضة للأشعة العقلية التى هي الأسم انوار القاهرة والأسمهيدية عن علم و شعور فهي الأسم القدير و ان يلاحظ انها المعربة عما فى الضمير اى الغيب المكنون والسر المصون جاء الأسم المتكلم و هكذا فكما ان الذات والمسمى تلك الحقيقة كذلك الأسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظته- التعيين الكمالى فى الأسم دون الذات و نفس هذا التعيين هي الصفة فصح ان الاسم بهذا المعنى عين المسمى وان الصفة عين الذات و ما يقال ان الأسم غير المسمى فهو ايضاً صحيح بوجاهة اى بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (ص ٤٤، س ١٠) : «ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك ....»

بل يتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكتبى الذى هو ادنى من الوجود اللفظى للشئ هكذا اذا اخذ عنواناً وآلة للحاظه و لذا وجب احترام اسماء الله تعالى الكتبية ولا يجوز مسئها بلاطهارة ولولم يتصور فى الوجود الذهنى الذى هو اعلى منهما و ان كان ادنى من الوجود العينى والحال انه على التحقيق الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن و ماهيات الاشياء محفوظة فى الذهن والعين والذاتى لا يختلف ولا يتخلف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ....»

قد تصدى لبيان ماهية الواجب ولم يتعرض لبيان انيته مع انه هو المطلوب و ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية لوجهين : احدهما ان فيما لا

٣- بشرط ان لا يكون عدم التعيين قيدا و لذا عبروا المتأخرون عن هذا الوجود بالابشرط المقسمى ولما كان هذه الحقيقة فير متعين بخسب الذات يقبل جميع التعينات .



ماهية له سوى الانية، بيان الماهية - بيان الانية . و ثانيهما : ان النتيجة المطلوبة - مطوية - هنا و هي عكس ما ذكره صريحاً ، اى ما لا يكون وجوده الا عين ماهيته و ذاته ، يجب وجوده لم يذكرها صريحاً لوضوحها ولائته اذا كان الاصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقاً و اما المذكور صريحاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر في هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهية و سيذكر نفى الشريك بقوله : «فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص ٤٥، س ٢) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهية فان الشئ لا يشئ بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادة و الموضوع و المتعلق فتعدده بالماهية ولا اقل من تحققها في احدهما و عدمها في الآخر ليحصل التميز فيصير معلولاً لائن وجوده عرضيٌ و كل عرضيٌ معللٌ .

قوله (ص ٤٥، س ٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

اى لكل منهما حاجة «ما» الى الاخرى لا ان يكون موجه و الموجد هو الله و كلمته اما الهولى فلانه قوة صرفة فلا يكون معطية للفعليّة و اما الصورة فلان فعل الجسماني بمدخلية الوضع و الهولى غير وضعيّة ولهذا يقال ان الصورة شريكة العلة .

قوله (ص ٤٥، س ٦) : «ولها موجد غير جسمي»

لم يقل فلها بالفاء ايماء الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهى الابعاد منها ان عليه الجسم و الجسماني مشروطة بالوضع و هي لا يتصور بالنسبة الى المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعليّة هذه و معلوليّة تلك اما لنفس كونها ناراً فلا رجحان لاهدهما في العلية و للاخرى في المعلوليّة

بل يلزم ان يكون كل نار علة- للآخرى بل علة- لذاتها و هو محال و ان كانت العلة لا نضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علة علة والجسميه بما هي جسميه اعنى ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعه على زوايا قوائم طبيعة نوعيه متواطيه لا تفاوت بين افرادها فى نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها علة لبعض يدل عليه ما ابطلوا به الاجرام الصغار الصلبة الذيمقراطية .

قوله (ص ٤٥، س ٧) : «من جهة حلوثها وتجددها....»

جعله عطفاً تفسيريّاً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد الذاتى والاستمرار التجددى لا غير وحافظية الفاعل للزمان و محدديته للمكان من باب الاسناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذ الحافظ لذاك هو الحركة والمحدد لهذا هو جسم الفلك الاقصى و سيأتى ما هو التحقيق عنده .

قوله (ص ٤٦، س ٣) : «والبرهان قائم على تعدد العالم كما بيناه فى موضعه ... »

ومن البراهين عليه سوى ما ذكره انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكون الافلاك مقسورة دائماً لآن التعدد بالفلك والقطع والقسر لا يكون اكثرياً فضلاً عن الدوام وهذا غير ما ذكره المعلم الاول من ان العناصر فى العوالم مقسورة دائماً وايضالو تعدد وكانت الافلاك مقسورة دائماً لم يكن مستكفية والافلاك والفلكيات مستكفية .

قوله (ص ٤٦، س ٥) «هو او تقها ...»

لعدم تطرق المنوع اليه او قلته جدء لا فطرية مقدماته و اشرفها لآن الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة واسرعها فى الوصول لآن حيثية الوجود كاشفه عن الوجوب و كيف لا و هو حيثية الالباء عن العدم و لآن الوجود متصور ابدى من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الابعار لآن النظر فيه

الى الوجود و هو ليس اجنبياً عن الوجوب الذاتى و غيراً له بل صرف الوجود هو -  
الوجوب الذاتى بخلاف الطرُق الاخرى فان الامكان مثلاً مع سخافته و خستته  
اجنبى عن الوجوب و من الاخفاء و ليس معادلاً للوجود فى الظهور والجل فكيف  
يكون الخفى دليلاً على المجلى و كيف يكون الامكان او الحدوث او الحركة او -  
الماهية او نحوها مفروغاً عنها فى منصته ظهور الوجود ليكون دليلاً على ما هو صرف  
الوجود بل الظهور والجل والمفروغية عنه حق الوجود فهو النور الحقيقى الذى هو  
ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هو الدليل على ذاته و على غيره «الغيرك من الظهور ، ما  
ليس لك ، حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك  
او متى بعت حتى يكون الاثار هى التى توصل اليك، عمت عين لا تراك ولا تزال»  
عليها رقيباً و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً .

قوله : «وهو طريقة الصديقين...»

ان قلت : كيف يكون فيه الاستشهاد به تعالى عليه و قصر النظر الى وجهه الكريم  
وقد تعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجاً ذاتياً . قلت : للسخرية التى فى  
مراتب الوجود و قد مرّ انه كنوع واحد وحده حقة ذات مراتب متفاضلة غير مرهون  
بأولية او اولوية او غيرهما و ان الوجود المتعلق عين الربط كالمعنى الحرفى و ليس  
شيئاً على حياله و انه متقوم تقوماً وجودياً بمرتبة اخرى ؛ و لكنى اقول : يمكن تقرير  
طريقة الصديقين بوجه اسد و اخصر و اشرف و اغنى عن ملاحظة الاغيار بان يقال بعد  
وضوح ان حقيقة الوجود بسيطة مبسوطه اذ صرف كل شىء بسيط جامع لجميع ما هو  
من سنخه : ان حقيقة الوجود حقيقة بسيطة مبسوطه يتمتع عليها العدم اذا المقابل لا

١- هذه العرشيات مذكورة فى دعاء العرفة المنسوبة الى مولانا رئيس الاحرار و منبع الانوار سيد الشهداء  
و سرائل ابناء حسين بن علي بن ابي طالب عليه السلام و امثال هذه الكلمات كثيرة فى مآثوراتهم .

يقبل مقابله ، والحقيقة المبسطة اعني ما يمتنع العدم عليها واجبه الوجود<sup>١</sup> و هذا يكفي في مقام اثبات الواجب اذ في اول الامر مقام اثبات وجود الواجب و لم يلزم اثبات المراتب الا في مقام اثبات خالقيته و فياضيته كما لم يلزم في اول الامر اثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده ايضا منه<sup>٢</sup> .

قوله (ص ٤٧، س ٤) «اذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما..» المراد بموجود ما اما الفرد المنتشر من الوجود و اما الطبيعة منه و اما كل فرد منه و اما مجموع الاحاد بالاسر و اما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذا الكلام في ايجاد ما فبضرب الخمسة في الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالا و على كل واحد من التقادير ففي قوله و تحقق ايجاد ما موقوف ايضا على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله ستمائة و خمسة و عشرون احتمالا .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر في الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان المصنف «قدس سره» قد جمعها على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمة ما الالهامية للتعميم والابهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كاللا بشرط الغير المقيد بالالبشرية الشامل للفرد

١- و لقائل ان يقول : ان الواجب الذي يمتنع عليه العدم اعم من الواجب بالذات والواجب بالغير و على فرض جواز التسلسل سلسلة الوجود لا ينتهي الى الواجب بالذات و انا اقول : ان الواجب بالغير لا يتحقق بدون الوجوب الذاتي لان الممكن ما لم ينسد جميع انحاء عدمه لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على الممكن لا ينسد الا ان يكون في السلسلة واجبا بالذات .

٢- عارف محقق آقا محمد رضا قمشهي در رساله وحدت وجود و تعلیقات بر تمهيد القواعد همين برهان را بر وجود حق مطلق صرف عاری از تعینات اقسامه نموده است . اين برهان را شارح مفتاح و ديگران نيز در كتب خود آورده اند . ما در حواشی بر مشاعر و كتاب هستي اين برهان را با مقدماتی عرشی بر وجود حق اول اقامه نموده ايم .

والكلى والمحسوس والمعقول ففيه ارسال وسعة ازيد اى نحن فى مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام .

قوله (ص ٤٧، س ٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء» احدى المقدمتين هنا مطوية هي ان الممكن له مبدء فهيئة القياس من الشكل الثانى .

قوله (ص ٤٧، س ٨) : «وجه المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بموجودمّا و ايجادمّا وبالموجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لان الدور بين الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة فى ضمن فرد على انفسها فى ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة و ان اريد بها حقايقها وبالاطلاق والانتشار السعة والاعطاسة كما هو مصطلح المتألمين فى الاطلاق ونحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الا مرانه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ فى الدليل<sup>١</sup> .

قوله (ص ٤٧، س ١٢) : «كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء...» من عجائب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلاً على الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذى فى غاية الكثرة التى لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما فى شبهة الثنوية والدفع الذى

١- مولانا ملا عبدالرزاق لاهيجى قدّه ، برهان علامه خفرى را در حواشى بر حواشى خفرى مفصلاً تقرير کرده است و از مير داماد نيز تقريرى در بيان اين برهان نقل نموده است . صدر المتألمين در كتاب شرح هدايه چاپ مكّه طهران ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨١، ٢٨٢ و در اسفار الهيآت چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٧، ٨، ٩ اين برهان را مع ما يرد عليه نقل کرده است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العرفاء «عرفت الله بجمعه بين الاعداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

ثم اعجوبة اخرى ما قالوا: <sup>١</sup> «بسيط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشيء منها» اى ليس بشيء من حدودها و تقايسها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب و هذه المضادات اذ لا مضادة حقيقة ثم من الالهام العامة ان معنى قولهم هذا ان كل شيء هو الله تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان عنوان الموضوع البساطة و على هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان الكل الاعدادى او المجموعى ينافى الوحدة و البساطة والحال ان البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيه كل الوجود بلا اثلام فى وحدته و بساطته ولو لم يكن صاحب علمنا لعلم ان المحمول يكون اعم و ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لا يلزم ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب و اذا لو حظ الوجود المنبسط على الاشياء و وحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قول هذا فهو وان كان مقام ظهور البسيط الحقيقى واحداً بوحده باقيا بقاءه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى الحرفى بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالطة لانه هذا مقام الوحدة فى الكثرة للبسيط الحقيقى كل الوجودات فى مقام الكثرة فى الوحدة فكيف اذا جعل مفاده الكل الاعدادى او الكل المجموعى للذين هما وصف المظاهر و لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل الابداد و ذلك الوجود المنبسط الذى ذكرنا بالعلم الذى مع الابداد .

قوله (ص ٤٧، س ٣) : «والا لكان ذاته متحصل القوام من هوية امر ولا هوية امر....» ٢ و بعبارة اخرى من الوجود والعدم ، و بعبارة اخرى من الوجدان والفقدان . ان

١- والمتوهم هو الشيخ الاحسانى معاصر المصنف العلامة .

٢- اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علت و معلول مفصل تر از هر جائى نقل کرده است . اسفاد چاپ ط ١٢٨٢ هـ فى جلد اول ص ٢٤

قلت : العدم و نظائره ليست بشيء فكيف التركيب ولا يحاذى النفي والبطلان شيء .  
قلت : هذا السؤال يتراءى فى ظاهر النظر موجهها لكنه فى النظر الدقيق ليس بشيء اما اولا  
فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالى من ماهية و وجود لحكم العقول بانه يلزم  
تركبه من شيء و شيء والحال ان الماهية ايضا ليست بشيء اعنى شيئة الوجود وان  
قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئة الوجود لكن لها شيئة نفس الماهية - وهذه ايضا  
شيئة كما هو المقرر قلنا مثله فى شيئة العدم و كما انه لو لم يعتبر شيئة الماهية -  
لم يكن الممكن زوجا تركيبيا ولم يتحقق القابلية والمقبولية ولا استماع امر كن ولا  
جنة ووقاية للحق تعالى عن النقايس ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوى -  
الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولا غيره من الاحكام العرفانية والنظرية البرهان  
كذلك لو لم يعتبر شيئة العدم لم يتحقق الامكان و نظايره فانه اذا لم يعتبر فما الذى  
يساوى مع الوجود فى الممكن او يسلب ضرورته فى الممكن الخاص او العام و كفاك  
قولهم الشيء اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشيء اما  
وجود . و اما عدم و اما ماهية بل العدم و نظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية  
اى يكون الخارج ظرفا لنفسه كالنسب وغيرها من الامور الاعتبارية لا لوجوده حتى  
يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادئ لبعض الاشياء وجعله ارسطوا حدا للرؤس -  
الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشيئة عن العدم او عن الماهية نفى الخاص ولا يستلزم  
نفى العام لان نفى شيئة الوجود عن شيء لا ينافى ثبوت شيئة العدم او شيئة الماهية -  
فان الشيئة فى كل بحسبه فى الباطل بطور البطلان ففى زيد مثلا تركيب من اجزاء  
ثلاثة الوجود والماهية والعدم اذله الوجود الخاص بعمره وفى الوجودات سوى الوجود  
الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لان كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهية المقوومة .

واما ثانياً فنقول : شرء التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعلية والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الالٲبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذ التركيب يستدعى سنخين واذا كان لاءحد الشئين ما يحاذيه بنحو شيئية الوجود والوجود ما به الالٲتياز فيه عين مابه الالٲتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهية ايضاً يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص٤٧، س١٣) : «ولو في العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهية والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلي ايضاً محذور شديد لان العقل الذي يحكم بانه لايجوز في الواجب بالذات شىء و شىء كيف يسوغ التحليل كما في الممكن .

قوله (ص٤٧، س١٥) : «يسلب عنه الفرس او الفرسية ... »

اي الفرس من حيث التحقق او مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضاً اعم من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص٤٧، س١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل في المقام ان يقال : حيثية السلب او المحكى عنه به او المصحح لصدق او ماشتت فسمه لا يخلو اما عين حيثية الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر واما غيرها فيكون الموضوع مركباً و هو سايق في الممكن و اما في واجب الوجود الواحد الالٲحد فهو محال و اما لا حيثية با زائه اصلاً و هو الالٲظهر لالٲن السلب لا يستدعى موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لالٲن الكلام في - الموضوع الوجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة



والموجبة السالبة المحمول ويؤول اليهما والمصنف (قدس سره) قد كرر الإشارة اليه منها التعبير بلا فرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول . قوله (ص ٤٨، س ١) : «فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو» ان قلت : الكلام في ان الانسان ليس بفرس لان الانسان ليس بانسان فما وجه قوله «فما به الشئ...» قلت: لما كان المراد سلب الشئ بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ما ذكره (قدس سره) البتة لان وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصي بينهما اعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كما مر وفيما نحن بصدد اعنى وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا لزم لانه اذا سلب عنه شئ بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لان حقيقة الشئ و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا لشئ من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك - الشئ هذا خلف فاذا سلب المقيّد سلب المطلق اذا المقيّد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شئ واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب في كتابه المسمى باسرار الايات بقوله : «ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شئ فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر - الخارج لا يغير حقيقة الشئ في نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (ا) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينه طبيعة السلب فيكون الشئ غير نفسه و هو محال» . ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء - الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذي يصحح السلب متكافئان كل منهما في عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والالاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .  
ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوبه تعالى من  
هذا القبيل بان يكون حيثية وجوده مصداقاً لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شىء واحد و اذا  
كان بينها تعاند فلا ، كالمليئة والمعلوية والمحرك والمتحرك و ما نحن فيه من هذا  
القبيل لتعاند الاليجاب والسلب .

قوله (ص ٤٨، س ٨) : «فهو تمام كل شىء . وكماله .....»

وآيته الكبرى فى ذلك الانسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير الذى هو  
اشرف الالانواع هو كل الانواع لايشذ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والمواليد  
والملك العمال والعلام باعتبار عقلية العمل والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لما كان  
الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغاذية  
والنامية والمولدة والمصورة و خادماها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن  
فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والمحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات  
المتوقعة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام الملك و غيره والالانسان الكامل جامع  
للكل غير فاقد لشىء لا مجرد اشتماله على انموزج ومثال من الاشياء كالروح البخارى  
الذى فيه الشبيه بالفلك فى الاقتصاء وكونه مطيئة الحياة والقوى المدركة والمحركة  
الرئيسية السبعة التى هى امثال الكواكب السبعة و كحركة القلب والشرائين التى هى  
نظيرة الحركة الوضعية الفلكية وكالكبد الذى كالبحر والالاوردة التى كالانهار و  
هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على  
ان الاشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات  
وعناصر وعنصريات لاسيما فى اعلى مشاعره وهو العقل السيار فى ديار الكليات والبحاث

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة في حسه المشترك و مرة في خياله و مرة في عقله التفصيلي و مرة في عقله البسيط الالجمالي كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ماعرفوا الحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني والنار العقلية احقّ باطلاق النار عليها من هذه النار لانه المادة لا يمكن ان يحمل النار الازليّة الابدية اللامكانية اللزمانية و بالجملة - المجردة والانسان يحملها وهذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التي هي الصفراء كنظاير - العناصر الاخرى و قس عليها الاشياء الاخرى في هذه المراتب الاربعة و ان كلاً في الحقيقة ذلك الشيء خصوصاً وجوده العقلي بكلا قسميه و لهذا قالوا في التعريف - المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى وبمصادق واحد وهذا آية مقام الكثرة في الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع - الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التي لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعياً ؛ نعم هي مقام الوحدة في الكثرة للانسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة في الكثرة لله تعالى اعني مقام ظهوره في المظاهر في كل بحسبه «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها» .

قوله (ص ٤٨، س ٨) : «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء ....»

كانه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١- قوله والانسان الجامع للكل ان ما ذكره (قده) انما يستقيم على طريقة الحكماء واما على طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدس و به يتعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصورتين و يتجلى في الافاق والانس والانسانية الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحقايقها تحصل في الازهان و اعلى مشاعر الانسان العقل السيار في ديار المرسلات و بناء على ما ذكرناه ان ديار المرسلات و ما فيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

بان ما قلنا بأنه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو وجود وسلب فعلية بما هي فعلية واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجودا الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقي والقيوم الحق بل حده ونقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع الى عدم العدم و كذا في باب السلوب .

قوله (ص ٤٨، س ٤) : «واليه الاشارة بقوله تعالى .... »

هاتان الايتان بل قوله تعالى : «وهو معكم<sup>١</sup> اينما كنتم» وان كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة ومانحن بصدده هو الكثرة في الوحدة الا ان الاولى من فروع الثانية لانه اذا كان جميع الموجودات بما هي وجود منطقياً في وجوده وكان وجوده لفـ الموجودات و هي نشره و رتقها و هي فتقه وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الا زلى فايراد الايات الظاهرة في احد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للاشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص ٤٨، س ١١) : «فهو رابع الثلاثة .....»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة- لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهية لان ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود في كل ماهية- بعد تمامية تلك الماهية ولو كان وجود الثلاثة- ثالث الثلاثة كانت الماهية- القابلة- لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لانه سنخ آخر و ماهية الثلاثة- سنخ آخر فهو يابى عن العدم و هي لا تآبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينة- الغير المتناهية العديّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ذا الآيه- فانه حقيقة الوجود الذ هو حيثية طرد العدم وانه سنخ آخر هو الوجوب الذاتى والماهيات سنخ آخر هو الالمكان الذاتى وايضا هو نور و ماسواه غواسق فهو رابع ماهيات امكانية ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو وبكر او من انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص ٤٨، س ١٦) : «فان هذه المعية....»

بل لا معية ان اريد معية- التقارن لكن المعية ثابتة- ان اريد بها القيومية او اريد معية- المتحصّل المتحصّل بتحصّل ذلك المتحصّل .

قوله (ص ٤٩، س ٢) : «فى ان الوجود الواجب ؛ حق و كل ما سواه باطل» .

لما كان هذا الاشراق فى الوحدة فى الكثرة و هى لازمة للكثرة فى الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التى هى حيثة الارباء عن العدم والبطلان و هى عين الحقيقة- و سنخ واحد و نورفارد والمراد بماسواء الماهيات التى هى حيثة ذاتها البطلان و عدم الارباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصى على توافق قوانين مئة الاسلام و هو انه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتى للوجودات الى الواجب الذاتى و انها ذاتا و صفة و فعلا فقراء اليه «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى ٢» .

قوله (ص ٤٩، س ٥) : «فيجب ان يكون ذاته ...»

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اى المتعلق والمرتبط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصة اصطلاح خاص وان كانا فى اللغة- والعرف بمعناهما المصدرى .

١- فى النسخ الموجودة عندنا : فى ان الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل ...

٢- س ٣٥، ي ١٦ - س ٤٧، ي ٤٠

قوله (ص ٤٩، س ١٤) : «فاذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اى اذا ثبت ان وجود العلة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول متقوم بذاته لوجود العلة تقويماً و تقوماً وجوديين كتقويم ماهيتى الحيوان والناطق بذاتيهما لماهية الانسان فى ذاتها ولكن التقويم والتقويم هاهنا بحسب المفهوم وشيئة الماهية والتشبيه فى انهما اذا نزعتا منها لم يبق شيئة ماهية الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجود القيوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصة المضافة بذواتها .

قوله (ص ٤٩، س ١٦) : «فينكشف ان المسمى بالمعلول ....»

اى ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من - الاصل الثانى و هو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيه عين ما به الاشتراك التوحيد الخاصى .

قوله (ص ٥٠، س ٨) : «فهو الحقيقة والباقى شئونه ...»

بيان آخر لى ولم اره لغيرى و هو افصح ان تعدد افراد حقيقة بتخلل غير هابنها كتخلل غير المصباح فى المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شىء مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً ايضاً و كذا المشير والمشار اليه والاشارة كلها مصابيح كان الكل شيئاً واحداً فاذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا فى النور الحقيقى الذى ليس سعته وشموله بفرض فارض وحاصل البيان بخيث يتبين اكتسائه فى اية صورة من الاقيسة انه كلما تعدد تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجعل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقى لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الافرادى المترائى انما هو فى الاعيان الثابتة و كثرة المراتب النورية يؤكد الوحدة و لذا سميناه كثرة

نوريّة .

قوله (ص ٥١، س ١) : «ادى بنا اخيراً»

اى ما اجملناه اولاً تصرفنا فيه و فصلناه ثانياً بأن العليّة هي التّشأن لا انا نكثنا  
ولسنا متصليين فيما قلنا فنفيها ثانياً اوّلاً و لهذا نظاير شتى كالحدوث الزماني الذي  
يقوله المليثون في مجموع العالم الطبيعي<sup>١</sup> يوافقهم المصنّف «قدس سره» اوّلاً و  
آخرأ ولكن يتصرف في الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتي والسيلان الجوهرى لا  
ان يرافقهم اولاً فيه و ينفيه ثانياً و كحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليّين  
يرافقهم اولاً و آخرأ ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالآخرويّة والونيويّة ومخفوطيه<sup>٢</sup>  
الهذية ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص ٥١، س ٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء ١ و سماه ذوق المتألهين ...»

القاتل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعاً و مع هذا يعد  
من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام واما يقول بوحدة الوجود و  
كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و  
لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقليّة و خارجيّة و لا قيام و لا عروض لها بالنسبة  
الى الماهية بل واحدة بسيطة قائمه بذاتها انما الماهيات منتسبات الى هذه الحضرة  
والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التّأله وهو توخيد الخواص وعكسه  
لم يقل به احد بل لا يصح<sup>٣</sup> ، واما يقول بوحدتهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث

١- اى يوافقهم في الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث والعدم الزماني ولكن لا على النحو الذي به يقول  
المتكلم القائل بانقطاع الفيض منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين في المعاد الجسماني  
ولكن لا على النحو الذي يذهب اليه المتكلم .

٢- والمراد من بعض الاجلة هو العلامة الدواني فرشرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس في الواقع الوجود ووجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يترأى منها كثرة وهيئة وهذا يعدّ عندهم توحيداً خاصياً بل اخصياً وليس كذلك بل التوحيد الـ"أخصي" ما سيجي' لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدهما جميعاً في عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلائته كما مرّ لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر و نحو ذلك و اما وحدة الموجود في عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحده و وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الـ"أخصي" .

قوله (ص ٥١، س ١٠) : لأن مبناه على ان الصادر عن الجاهل الماهية .....

هذا هو العمدة في ابطال هذه الطريقة فانهم لمّا قالوا باصالة الماهية في التحقق وفي الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امرأ حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد ان يكون كلاهما امرأ حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد اعني الوجود والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وزعوا دار الواقع والنفس الامر الى شيئين و باصليين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفي بل هذا هو القول بالنور والظلمة الذي قال به الثنوي بحسب باطن الامر بخلاف الطريقة الاثنية الحقّة التي يقول بها المصنّف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشراقية كلها وجود فلم يضع في دار الواقع ونفس الامر غير الوجود قدمه ديثار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب في الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والامكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التي دونه وقس العلية والمعلولية وغيرهما والماهية سراب بحث واعتبار صرف



قوله (ص ٥١، س ١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .  
وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكره  
المصنّف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .  
وجه آخر في الجواب في المقامين ان مفهومى العلة والمعلول من المضاف لا  
حقيقتهما كما قلنا سابقا انا اصطالحنا ان نطلق لفظ التعلق والربط ونحوهما الظاهر في  
الاضافات على الوجودات التى هي فوق الجوهرية فضلا عن العرضية فضلا عن -  
الاضافة سيما وجود مبدء المبادئ فاته كما قال الشيخ الرئيس فى موضع «الاول  
تعالى لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه فى -  
الازل حيث لا وجود لشيء ولا اسم ولا رسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق  
نسبة واما الاشياء اللايزالية فحيثما تحققت فهى روابط محضة اليه و تعلقات صرفه به  
لأنه بدئه اللزم .

وجه آخر فى الجواب فى المقامين و فى المقامات الاخرى ككون العرض بذاته  
مضافا الى الموضوع و كون الصورة بذاتها خالصة و كون الهيولى فى ذاتها قابلة ونحو  
ذلك انه فرق بين ما الاضافة معتبرة فى وجودها و بين ما هي معتبرة فى ماهيتها  
وما يصير الشيء من المقولة هو الثانى دون الاول و لعل قوله «قدس سره» فيما بعد  
واذا علمت ان كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اشارة الى هذا .

قوله (ص ٥٢، س ٢) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»  
ان قلت : هذا بظاهره يؤكد الاشكال اذ يريد المحذور فان هذه كلها مقبولة  
عند المورد اذ مراده ان المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علّة بذاته والعلّة من اقسام المضاف ؟  
قلت : جواب المصنّف « قدس سره » يؤل الى انكار كون عليّته تعالى من الاضافة  
المقولية انما هي اضافة اشراقية و هي الوجود المنبسط الظهورى و عند العرفاء -  
المحققين العليّة هي التشآن .

قوله (ص ٥٣، س ٥) : « بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده »  
يعنى ان البرهان يضطرّك و يلجّأك ان تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غيره  
اذ لا ماهيّة له محفوظة فى الموطنين و هو سنخ وراء سنخ المفاهيم الا انها آلات -  
للحافظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فانها تكتنه لوجود الماهيّة المشتركة  
لها و هي تحصل بماهياتها فى الذهن وايضا هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه  
فلم يدركه الا هو لا عقولنا . بماهى عقولنا « توحيد اياه توحيد ، ونعت من ينعت لاحد »

قوله (ص ٥٣، س ١٦) : « فى نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية . »  
المراد بالعرشيّة ما كان من تحقيقاته المبينيّة على اصوله و بالمشرقية ما هو  
من الاصول المقررة عند القوم و قس عليه المصدرات بلفظ العرش او الشرق غالبا لولا  
تحريف من النساخ فى العنوانات والمراد بالعرش الذهن تبعاً لعرش عالم العقل الكلّى  
الذى هو ايضا احد معانى العرش او المراد به علم الله التفصيلى الذى هو ايضا احد  
معانيه قال تعالى : « ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء » .

قوله (ص ٥٣، س ٧) : « والا لكان لغيره فى ذاته تعالى تأثير »  
ولكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعاليّاً و انهم مصرحون بان علمه  
فعلى و اتّه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله فى اللازم حتى يتفرّع عليه التقسيم الى -  
الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية التى لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضا منقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس والا لكانت اعتبارية- لان  
عارض الماهية- من حيث هي كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر ولكانت عارضة- لماهية-  
النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية ولازمها من حيث هي  
ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها على حصول النفس في ذهن  
حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى ان يكون عوارض خارجية مع انها  
علومها الحصولية الاءرتسامية- والحل في كلا المقامين انها عوارض خارجية لاءن  
عوارض الموجود التي تعرضه بمدخلية الوجود الخارجى خارجية و هيئات الموجود  
العينى المجرد عينية كهيآت الموجود العينى المادى كالماء ولا يصادم الذهنية  
بالاءضافة والخارجية بالذات فالصور التي في نفوسنا في ذواتها خارجية- و ذهنيتهما  
انما هي اذا قيست الى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الاكثار و هذا كما ان  
لفظ زيد و نقشه المرقوم في اللوح وجود لفظى و كتبى له بالقياس الى وجوده المادى  
الخارجى الطبيعى واما بالقياس الى انفسهما و انهما ليبقيان في الهواء والقرطاس مثلاء  
فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشيء باعتبار غيره وما للشيء باعتبار ذاته مقدم  
بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سمو الصوَر المرتسمه- في ذاته تعالى ذهنية ارادوا  
انها علمية في مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعية للمادة و  
متشابهك بالاءعدام لغية الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من موانع العلمية لا  
انها ذهنية في مقابل الخارجيه- اى لا يترتب عليها الاكثار فانها في باب ترتب الاكثار  
اتم كيف و هي العلوم الفعلية التي هي منشأ وجود المعلومات في الخارج و امّا -  
الموجودات العينية الغير الطبيعية عن اولات الصور فهمى وان لم يكن وجودها للمادة  
ولانها متشابهة بالاءعدام الا ان لها وجودا لانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدءً ان يكون وجوده للعالم ولذا لم يقولوا بكونها بوجوداتها العينية علماً و معلوماً بالذات اللوالب تعالى كالأشراقين لاءسأالة تصوره تعالى فى عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله فى ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنية لاءن عروضها لا يتوقف على حصوله تعالى فى ذهن حتى تعرضه هى ولاأالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذهنية ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضها .

قوله (ص ٥٣، س ١٠) : «وئس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

وايضاً لو كانت هذه لوازم الماهية لكأت اعتبارية كما ذكرنا فى عوارض- النفس والتالى باطل لاءأها اتم تأصلاً من اولات الصور اعنى المعلومات العينية لاءأها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالى يعنى ان العلم من الصفات الحقيقية فلا بدءً ان يكون عين الذات و يكون الذات مصداقه اذ «كمال الأألاص نفى الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات العقل والنفس الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و اما الأألافة المحضة- والسليية- فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للأألافة والسلب نعم يكون مبدء الأأأراع تعيئاً .

قوله (ص ٥٤، س ٤) : «من باب الأأأباه بين الأأأفعال الأأأأى»

وهو ان استفيد الشىء كمالاً من الغير بمدخلية الماداة كأستفادة الماء الحرارة فأأأاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفى نفس الملزوم فى ترتب اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار ماداة لم يكن لها مدخلية فماداة النار فى قبول النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان الصور النوعية- النارية- مجردة عن مادتها لكأت حارة والأأأربعة لو أأأأدت عن موضوعها لكأت زوجاً فالصور المرسمة فى ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخلية- الغير فاعلا كان او قابلاً كان قبول الذات اياها بمعنى الأأأأاف لا الأأأفعال من الغير نعم قبول

النفس صورها العلميّة انفعال لآن علمها بعدالمعلول و استفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعث اللازم من الملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور والاتّصاف عين الاءنبعاث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص ٥٤، س ٦) : «ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها» .

الفرق بين الثلاثة انه اراد بالاءتصاف ان تنبعث هي عن ذاته ولكن يكون لها سوائيّة مع الذات ولا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال اتّها اشدّ اتصالاً به من اتصال العقول التي هي عندالمصنّف «قدس سره» من صقع الربويّة او انبعاثها لا يكون بان يكون الذات جامعة لها بنحو اعلى مع اتّ بسيط الحقيقة كل الوجودات و اراد بالاءستكمال بها والاءتفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بان الاءستكمال بها بالنسبة الى السبب القريب اعنى الصور والاءتفعال بالنسبة الى السبب البعيد اعنى مفيد الصور و هذا كما فى علم النفس فان الصورالحاصلة فيها علمهاالاتفعالى فان العقل الفعال يفيدهاالصور عندهم فالصور مكملهاالقريب والعقل الفعال مكملهاالبعيد .

قوله (ص ٥٤، س ٧) : «بل هي من التوابع»

يعنى انها بعد تماميّة الذات وليس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هي عنه والمصدر لا محالة واجد و جامع كمالات الصوادر وفعليّاتها فان معطى الشئ ليس فاقداً له فكما ان كماله بمبدء الصفات الاءضافيّة لا بانفسها كذلك هنا كما له بمبدء هذه الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعلاها و اتّماها و ابسطها الذى هو عين ذاته و لذا قالواعلمهالكمالى علمهالاءجمالى بما عدى ذاته المنطوى فى علمه التفصيلى لذاته بذاته .

قوله (ص ٥٤، س ٩) : «كنشوا لاعداد...»

وكالصور العقلية من الاربعة والاثني عشر بمتساوين والزوجية و زوج الزوجية القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببي و مسببي الـ اثنا مرتبة ترتيباً زمانياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبة ترتيباً جمعياً لا تعاقبياً سرمدياً ولا دهريةً فضلاً عن كونه زمانياً .

قوله (ص ٥٤، س ١) : «و عن الرابع والخامس بانه تبيين محل الخلاف»

وايضاً لما كان بناء الرابع على ان الاشياء تحصل بانفسها في النشأة العلمية فصورة المعلول الاول القائمة به تعالى هو المعلول الاول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الالهي الذي هو حق نفس الامر لكل شيء وما هي عليه من اي شيء فالجواب ان المعلول الاول الذي دل البرهان على انه مبين ذاته ماهية الموجودة بوجوده - الجبروتى الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمى السرمدى لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه - كسوائيه افعاله وليست كذلك لان سوائيه الصفة ليست كسوائيه الفعل الا ترى ان المصنف (قدس سره) يقول في العقول و هي من الافعال انها من صقع الربوبية و انها باقية ببقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الاول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو - الحق اللزوم بلا شبهة تعتريه مثلاً البناء الذى يصدر منك فعلك و يباينك ولكن - البناء صورته فى نفسك لتوجدته فى الخارج لا يباينك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص ٥٤، س ١٤) : «فعلى الاول لزم ان يكون موجودات ....»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجية فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلوم بنفس ذاته و  
ايضاً كما مر لا بدّ في كون الشيء جوهرًا او عرضاً من سوائيه اريد بما فيها فانها واجبة  
بوجوب الله لا بايجابه باقية ببقاء الله لا بابقائه .

قوله (ص ٥٥ ، س ٣) : «لذا جئنا .....»

وايضاً لو كان العلم بهذا الاستعمال صورياً لكان صورته اما في العاقلة فيكون  
كلياً يوجب الاستعمال الجزئي واما في القوى الجزئية فيتوقف على استعمال آخر ويدور  
او يتسلسل وكذا العلم بالمستعمالات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها  
في العقل كانت كلية ولو كانت في قوى جزئية اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها  
اجتمع المثلان فالعلم بها حضوري تارة يعلمها من ذاتها لان ذات النفس جامعة للنحو  
الاعلى من كل قوة وما فيها و هي لفّ القوى و متنها والقوى نشرها و شرحها و  
تعشقها عشقاً جبلياً تابعا لعشقها الفطري بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره  
وتارة تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكثرة و  
ليس جميع فاعلية النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعلية الحق بالتجلي و بالناية  
وبالرضا ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلي  
المستمد من عقلها الاجمالي حتى اذا لم يكن فيها صور ادراكية او عقلية امكن ان  
يلب عنها العلم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

١- اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجى يلزم ان يكون موجودات عينية لان  
لازم الوجود الخارجى امر خارجى ان كان اللازم من الجواهر فلامعالة جوهر خارجى و لن كان اللازم من الاعراض  
والصور التابعة فيكون عرضاً خارجياً غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجى.....  
الخ ...

خفيت على كثير من اهل النظر والبحث .

قوله (ص ٥٥، س ٧) : « وخامسها ان الفاعل اما بالطبع » .

وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفي والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثانى اما ان يلايم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاوّل اما ان لا يكون فعله بارادته بل يفعل بكره منه فهو الفاعل بالجبر او يكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لا غير فهو الفاعل بالرضا اولا بل يكون علمه بفعله تفصيلاً سابقاً فاما ان يقرن علمه بالداعى الزايد فهو الفاعل بالقصد اولا بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً للمعلوم بلا رويّة و تصديق بفايدة زايدة على ذات الفاعل . فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية اولا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعاً غير متأخر فى الوجود و ذلك لانطواء وجودات الافعال فى وجود الفاعل و ذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له العناية بالمعنى الاعم و قد اشرت الى وجه الضبط هذا فى المنظومة المسماة بغير الفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : « وبالقصد » هذا هو القصد بالمعنى الاخص اى بالقصد بلا داع عند الاشاعرة القائلين بالارادة الجزائية و بالقصد مع الداعى عند المعتزلة .

قوله : « قال فى الميمر العاشر منه » الميمر بفتح الميمين من حاشيتى الياء المشاة من تحت المنقلبة من الهمزة اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الامارة بالفتح او بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة او من الامر واحد الامور او من



الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب والعقل والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول في وجه المناسبة في تسمية ابواب اثولوجيا بالميمر انه ان كان من المؤامرة فلائها محال المشاورة مع العقل الفعال وان كان من الائمة اى العلامة فلانها معالم الحق و مناهج الصدق و ان كان من الامارة اى العلامة فلانها معالم الحق و مناهج الصدق وان كان من الائمة بالكسر اى الرياسة فلان معرفتها يوجب الرياسة المعنوية والدولة الحقّة وان كان من الامرة بالتحريك فلانها يوجب نماء وجود النفس و زيادة ثمرة شجرة وجودها و ان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» او من الامر بالكسر فلائها معارف عالم الامر والقلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحدا او امر فلانها لاشتمالها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص ٥٥، س ١٤) : «فانه لا يمثل اولا في نفسه ولا يحتنى» .

الاول ان تنبث هي عن نفسه فيكون علما فعليا والثاني ان يستفاد من الاشياء فيكون علما انفعاليا استفاديا من الاشياء وكلاهما باطل عند المعلم الاول كما نادى كلامه هذا و قوله : «لائنه لم يكن شيء». و قوله : «لائن ذاته مثال كل شيء» لف و نشر مشوش والمراد و يكون ذاته مثال كل شيء ان فيه النحو الاعلى من كل شيء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصادق واحد بسيط و قوله : «فالمثال لا يتمثل» اراد به ان من هو جامع الوجود العيني التام من الشيء و شيئته الشيء بتمامه لا ينقصه لاحتاج في انكشاف ذلك الشيء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذى ابدع الرويئة» استدل على نفى الصور بوجهين :

احدهما ان الروية معلولة- و صفه- مخلوقاته و هو منزه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وايضاً الروية بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلا يبقى شيء منها يكون في صقع الله تعالى ولا سيما يكون من صفاته التي هي عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمة الهادين عليهم السلام «هو الذي كيف الكيف ولا كيف له واين الاين فلا اين له» والاخر التسلسل .

قوله : اذ ربما لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربما يتحقق العلاقة للماهية مع المعلول كما في الماهية و لوازمها .

قوله (ص ٥٦، س ١٠) : «ولا العلم بفهوم العلية الاضافية ...»

و ايضاً هذا ينعكس مع انهم قالوا العلم بالعلية مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول في قوله (قدس سره) : ولا العلم بها من جميع الوجوه. لانه ايضاً ينعكس فان جميع الوجوه يشمل ان يعلم ان المعلول من اية خصوصية و اية علة فاضله و لان العلة ايضاً هو الوجه الاعلى الائم بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص ٥٦، س ١٣) : «بل المراد به العلم من الجهة التي هي بها علة»

و هذه الجهة هي الخصوصية التي لا بعد منها في العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية المسخنة في النار للحرارة والصورة النوعية المبردة في الماء للبرودة بشرط ان تكونا مستجمعين لشرايط التأثير فحضور تلك الجهة عيناً و ذهنياً حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانية التي للمعلول و منطوقها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام

استلزام شيء لشيء غير متأخر في الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد .  
 قوله : « وهو علم ضعيف » لأنه علم حصولي ومن هذا القبيل علم المنجم بلوازم  
 الاوضاع و علم الطبيب بالمندرت .

قوله (ص ٥٦، س ٢٥) : « جهة امكانية »

هي الصحة والامكان اما ذاتي فيستلزم الماهية واما استعدادي فيستلزم المادة  
 سيما عند من يقول وقوع الترك وقتا ووقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض ولوجعل  
 الامكان صفة المفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالا حراق من النار  
 ايضا مقدورا على ان القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرف لا  
 يباين المعرفة .

قوله : « انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى » اي في المراتب المتأخرة منـ  
 الظهور كالعلم والمشيئة كما قال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ،  
 وما تشاؤون الا ان يشاء الله » و كذا البدء الذي لا وليائه و انبيائه والاسف والمرض  
 والتردد و نحوها او تقول حقيقة البدء والتردد زوال علم و حصول علم و كذا  
 القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم و وقوع فعل كذا والوجودات جميعا علمه  
 وهذه الوجودات علوم تتكون و تنقضي في صفحات المواد التي بالنسبة اليه تعالى  
 كصحائف اذهاننا بالنسبة اليها والقوى الفعلية كلاء مفارقاتها و مقارناتها قدرته  
 الفعلية و انما لا تستلزم التكرار والتغير لانها بما هي مضافه اليه تعالى ازيلته كما  
 قالوا الاشياء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات .

قوله (ص ٥٧، س ١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.....»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سمو الوجود - المنبسط : كلمة كن . و عبّر على عليه السلام في نهج البلاغة عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هي ما يعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما سمّاه الجمهور كلاماً هذا حقيقته ألا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأدية لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضعة ولتواضعوا على الحركات والكيفيات الاخر سوى المسموعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشاية مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لامن الامور الطبيعيّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذي هو مقام الظهور معرب عما في الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتيّة بالطبع والفطرة لا بالمواضعة البشرية بل بالوضع الالهي على اسم من اسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات والاءنوار القاهرة في سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و اخر متشابهات العقول المجردات في سلسلة النهايات والكلمات الطيّبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الدائرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظي و نطقه اللهجي كلام الله ايضاً حالة انسلاخه عن الوجود الكوني كما قال بعض اهل العصمة : «كررت اياك نعيد حتى سمعته من قائلها» والتشابه اما باعتبار

الحركة الجوهرية في الاكسيه- و جنبه- التعلق اتوا به متشابها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

اي بسا كس را كه صورت راه زد قصد صورت كرد و بر «الله» زد والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اي اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مشار الفرق واصل قرء الشيء جمعه و ضمته و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شيء واحد بل شيء واحد هو القرآن فباعتبار الشدة والضعف الخاصين والماهيات المتخالفة فرقان وان قلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضلة فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنية- باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص ٥٧، س ١٢) : «وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والامتدادات فابدى فروقا ثلاثة بين الكلام والكتاب ولكن في كتابه الكبير<sup>١</sup> و كتابه المسمى بمفاتيح الغيب<sup>٢</sup> مشى منهجا آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلينظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت

✓

الموارد و كان لسانه عليه السلام في هذا المقام كشجرة طور . مصطلحات العرفاء ملا عبد الرزاق .

١- الهيات اسفار ١٢٨٢ هـ ق : في بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام ص ١٠١ الى ١٠٦ .

٢- اوائل مفاتيح الغيب طسنگي طهران آخر شرح اصول كافي مؤلف ص ٦٥٤، ٦٥٣ في بعض الاخبار الواردة

عن ائمتنا و ساداتنا في مقام بيان القبله و جهتها «بين المشرق والمغرب القبله»

فى عالم المحنى ما كنت مختلطاً بالصورة واليمين عالم العقل فما كان لك هناك تخاطيط  
وتصاوير اذا لارتلب الظنون بتذكر مقامك الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصوير  
الجسدى .

قوله (ص ٥٧، س ١٤) : «بل هو آيات يينلت»

لفظ الآيات والصدور وان ناسب الكتاب ايضاً الا ان الوصف بالبينات و لفظ -  
العلم بالايمان الكلام اذ ذاك العالم الشامخ الالهى هو عالم الذكر الحكيم و دار اليقين  
فان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمين ولا تردد ولا غلط.

قوله (ص ٥٧، س ١٦) : «كالفرق بين عيسى و آدم .....

اى فى ان الكتاب مخلوق من شىء اى من المادّة كآدم خلقه من تراب والكلام  
منشأ لا من شىء كعيسى فانه روح الله الغالب عليه التجرد والامرئة ولذا كانت قبلته  
المشرق كما ان موسى عليه السلام كان قبلته المغرب «وما كنت بجانب الغربى اذ قضينا  
الى موسى الامر» و نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كان قبلته بين المشرق والمغرب لا  
شرقية ولا غربية ٢ .

قوله (ص ٥٨، س ١٠) : «فلول نشأت الانسان البشرى»

اى نشأته البشرية الاولى فى الصعود آدميه- و نشأته الروحية- الاخرية فى  
عيسوية ففى الانسان كما كان آدم كان عيسى و عيسى فى السماء وآدم فى الارض «انى  
جاعل فى الارض<sup>٢</sup> خليفة» .

٢- قد وردت روايات من طرق الخاصة والعامة فى باب

١- س ١٢، ١٨٥

٣- سورة بقره ، آية ١٢٠ .

القبلة ولزوم التوجه اليها فى الصلوة «بين المشرق...»

قوله (ص ٥٨، س ١٢) : «ان الاعتقاد في افعال العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمته كن» و غير ذلك من الأسماء الحسنى ، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا ١ واحدة» و بمقتضى السّخية له وحدة ظليّة كما ان لذاته تعالى وحدة حقّة حقيقيّة ؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهرًا كانت او اعراضًا، فلذا تقيد عن الاطلاق و صار مضافا الى الماهيات والاعيان صار الماهيات ايضاً موجودة؛ لكن لم يسلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللماهيات ايضاً الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهيّة فلهذا الوجود وجهان وجه يلي الرب و وجه يلي المهيّة وكذلك لاثره؛ اذ كل ممكن زوج تركيبيّ . ومن المقررات ان الكلى الطبيعي موجود و ان كان بالعرض و يكون الوجود واسطة [له] في العروض كواسطة الفصل لتحصل الجنس سيما في البسائط الخارجيّة . والمراد بالكلى الطبيعي الماهية المطلقة المقسم؛ والمطلقة للمخلوطة والمجردة ، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله وظهور الله و نور الله في السماوات والارض وفي - الذوات والصفات والافعال؛ كذلك مضاف الى الماهيات وانتظم انها ايضاً موجودات فكما انّ للسماء وجوداً وللارض وجوداً ، كذلك للمكلف وجود لكن من المقررات ايضاً ان نسبة الشيء الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان فالاثر، اثر الله من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود؛ وجود الانسان اذ قد علمت ان له نسبة الى القابل ايضاً وانه انتظم ان للماهيات ايضاً وجوداً فلا يهمل

شئ من الجانبين لكن الاثر ذو وجهين كما مر فهو بما هو مقيد راجع الى المقيد و بما هو مطلق راجع الى المطلق و ليس الاثر بما هو مقيد مستنداً الى الله كما يقوله الاشعري سواء كان الفعل خيراً و شراً لانه بما هو محدود ناقص، والله تعالى اجل من ان ينسب اليه الناقص المحدود و ان كان كالصلوة والزكاة فالتقص راجع الى النقص والكمال الى الكمال وليس هذا قولاً بالتثوية لان التثوى يقول بمبدئين موجودين ونحن ارجعنا العدم الى العدم لان النقص عدم و معنى العلية في العدم الاستتباع و مالها انتفاء علية الوجود للوجود و ليس في المبدء ولا في الاثر تركيب حقيقي كما في الطين بل كالتركيب من المبهم والمعين والجنس والفصل في البسيط، و هذا معنى «الامر بين الامرين» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسيط اختيار محض في عين كونه تسخيراً صرفاً و تسخير بحث في عين كونه اختياراً محضاً و لذا حين سئل بعض ائمتنا «عليهم السلام»: هل يكون منزلة بين الجبر والتفويض. قال عليه السلام: «نعم منزلة بين المنزلتين» اوسع مما بين السماء والارض» و سبب الاوسعية: ان ما بين السماء والارض ليس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فيه<sup>١</sup>.

١- من طريق الكافي عن صالح بن سهل من بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم» اي قاطات سيد مخفق داماد مبحث جبر وتوفيق حاشيه قيسات ١٢١٢ هـ ق ص ٩٦، ٩٧، ٩٨ في الكافي: عن ابي عبد الله «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم» عن ابي جعفر ابي عبد الله حين سئل: هل بين الجبر والقدر منزلة فما لانهم اوسع مما بين السماء والارض» عن ابي عبد الله ايضاً (حين سئل عليه السلام عن المنزلة بين الجبر والقدر) اوسع مما بين السماء الى الارض» ان شئت تفصيل هذا المذهب والاقوال الواردة فيه فعليك بالمراجعة الى شرح اصول شيخنا الكليني شارحه العلامة صدر المحققين وهو «رد» متفرد بين العامة والخاصة في تحقيق المقاييد الاسلامية .

٢- لان للوجود مراتب و لكل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مبداء للامر بين الامرين .



ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لانه يستدعى ارادتين متباينتين احديهما جابرة والاخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب ما استعملنا من لفظ التسخير او القهر كما في الكتاب الالهي «كل مسخرات بامرہ و هو القاهر فوق عباده» .  
 قوله (ص ٥٩، س ١٣) :

واتلوجمیعاً قوله تعالى: قاتلوهم<sup>٢</sup> یُعَذِّبُهم الله بايديکم» واتلوا ايضاً قوله: «ان الله يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد اسند الاخذ الى نفسه و انت ترى ان الفقراء يأخذونها فاخذ الحق في عين اخذ الخلق فما لطف اشاراته وما ادق تلويحاته.  
 قوله: «ان مقتضى التوحيد الخاصی حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه...» الى قوله: «من غير لزوم تجسم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقائق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يسط و يقبض و يبش سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلى اوجارحة او همة والعرش ما يعلو عليه الموجود العالى المرتبة سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسمانياً وفي الامور الاخرية الميزان موضوع لما يوزن ويقاوس به الشئ مطلقاً سواء كان محسوساً او متخيلاً او معقولاً و اذا كان محسوساً فبأى شكل واية هيئة كان فيشمل ذا الكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينتقش به الشئ مطلقاً فيشمل القلم الاعلى الذى هو العقل الكلى والعقل

٢- سورة ٩، آية ١٤

١- سورة ١٦، آية ١٢

٣- سورة ٩، آية ١٠٥

الفعال الذى ينتقش به النفوس الناطقة والخيال والمصورة والقلم الجسماني سواء كان من قصب او ذهب او خشب او غيرها واللوحي لما ينتقش فيه وهكذا فى البواقى والواضع هو الله تعالى و انما عبّر بظاهر المعنى والمفهوم الاول لشمول المصاديق المحسوسة و تغاير الكلى والحصّة بالاعتبار فالتوصيف من باب قولهم: «ماصح» على الفرد صح على الطبيعة» و اما الثانى فيتم بوجود اصل محفوظ فى جميع مصاديق مفهوم اللفظ و قد قرر فى مباحث التشكيك ان فى الحقيقة البسيطة المشكّكة ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، فذلك الاصل المحفوظ والنسخ الباقي هو بازاء المفهوم المشترك و يجوز اختلاف افراد نوع واحد فى التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد فى الجوهر فلا الحقيقة خارجه عن المعنى الحقيقى ولا الرقيقة ولا رقيقة الرقيقة ولا اللفظ مخصوص باحديهما حتى يكون الاخرى مجازاً ، والاصل المحفوظ ليس جسماً ولا جسمانياً حتى يلزم التجسم والتشبيه وكل الحقايق [متأسية] فى هذا المعنى بالوجود .

قوله (ص ٥٥، س ٣) : «ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله.....»

والحال ان الله تعالى قال: «اتقوا الله<sup>١</sup> يعلمكم الله» وان المعصوم عليه السلام قال كما فى اصول الكافي: «اعرفوا الله بالله<sup>٢</sup> والرسول بالرسالة» و عن ابي يزيد البسطامي (قدس سره) : «اخذتم علمكم ميتاً عن ميت و اخذنا علمنا عن الحي الذى لا يموت» .

قوله (ص ٥٥، س ٥) : فكيف يكون بعضها.....»

اى مع ان اجزاء المتصل القار و غير القار متشابهة فى الحد والاسم و مشابهة

١- سورة ٢، آية ٢٨٣ «اتقوا الله و يعلمكم الله...»

٢- باب الحجة من كتاب الوافى للعارف الفيض «فقه» وشرح اصول الكافي لمولانا صدر الحكماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخر متقابلان.

قوله (ص ٦٠، س ٥) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد.....»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه- والاخرويه- يكون هذا حكمه .

قوله (ص ٦١، س ٢) : «ولا يتصور غيره لضف هذا الوجود.....»

يعنى ان المعية فى كل بحسبه فى القارات معية المعين بنحو الاجتماع و فى -  
السيالات بنحو التعاقب تحقيقاً لمعنى السيلان فالترتيب الزمانى لا يقدر فيها .

قوله (ص ٦١، س ٣) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يثبتوا الجدوى فيه بان الاضافة امر "عقلى فالاجزاء مالم يعتبرها العقل  
مقدمة و متأخرة ليست مضافه- حتى يطالب المعية و اذا اعتبرها العقل فى العقل لها  
المعية و ايضا لما كانت الاشياء تحصل بانفسها فى العقل فالمعية العقلية- لهما فى نفس  
الامر لانهما فيه هما فيها .

قوله (ص ٦١ ، س ١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم...»

فمناطق كونه قسماً آخر ليس مجرد ان المتقدم و المتأخر وما فيه واحد حتى ان  
يقال الزمان ايضا كذلك بل لان الوحدة هنا تمّ من كل الوحدات فضلاً عن وحدة  
ضعيفة اتصالية للزمان اذ الوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افراد ولا اجزاء  
عقلية ولا خارجية ولا مقدارية- وبالجملة ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك  
«هو الاول والاخر والظاهر والباطن» على ان تقدم الزمان و تأخره ايضا بالوجود -  
الحقيقى الذى وجود الزمان بوحدته الاتصالية التى لابدائية زمانيه- و لا نهاية- له شأن  
من شئونه كما قال (قدس سره) فلا يتقدم (الى آخره) و هاهنا بيان اسهل لهذا التقدم  
اما قوله: «تجليه فى اسمائه» فهو ان لله الاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

القدير المريد السميع البصير المتكلم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان اعتبار الحياة مقدم على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة وهكذا وفي الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى و قدر و امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فبانه ان لكل موجود سواء جهة نورانية و جهة ظلمانية و الجهة النورانية هي وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولوا فثم وجه الله» .

قوله (ص ٦١، س ١٦) : «و تقدم نفس الوجود على الوجود» .

اي مضافا الى الماهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان فى الوجود مضافا الى الحق لكن لا فرق محصل يتميز به عن ساير الاقسام لان التقدم والتأخر فى الوجود الحقيقى مضافا الى الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتية كما اشار (قدس سره) اليه و بما هو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية او بالطبع او غيرهما لان العلية والمعلولية فى الوجودات بالذات و اما شئيه الماهية فالتقدم والتأخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال: تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هي وجودات ومن حيث: ان الوجود ذو كثرة نورية اي: ذو مراتب متفاضلة تقدم بالحقيقة و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الماهيات و هي الكثرة الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوهما .

والحق فى بيان التقدم بالحقيقة ما فى بعض كتبه: «انه اذا اتصف شيان بشيء و كان ذلك الشيء لاحدهما وصفا بحاله وللآخر وصفا بحال متعلقه كان الاول متقدما

بالحقيقة على الاخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية - لئذى قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذى هو وجودها.

قوله (ص ٦٢، س ٢) : «ومن احوالها الهووية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهووية . بناءً على المشهور من ان الهووية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هى المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هى الوجود كما فى حمل الشايح والا فان لم يعبأ بهذا التعارف الخاصى فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان فى الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان فى الانسانية والانسان فرس اى متحدان فى الحيوانية و زيد اسد فى الشجاعة- وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهووية .

قوله (ص ٦٢، س ٣) : «كالغيرية والخلاف....»

الاولى و هو الغيرية ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيىء فى اول الاشراق الثانى لهذا ان الغيرية من احوال الكثرة كما ان الهووية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كذوى الحال متقابلان ثم الغيرية يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الغيرين اما خلافان واما مثلان و اما متقابلان .

قوله (ص ٦٢، س ٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما ما يكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة فى العروض فهو الواحد الحقيقى اوله فهو الواحد الغير الحقيقى، و بعبارة اخرى اما يكون الوحدة

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقي و اما يكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقي فالواحد بالنوع كزيد و عمرو واحد غير حقيقي لان الوحدة وصف لنوعهما وهما متصفان بصفة النوع ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس واحد غير حقيقي لانهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقي و هكذا في التشابه والتساوي و نحوهما ثم الواحد الحقيقي اما ذات له الوحدة و اما نفس-الوحدة الحققة والواحد بمعنى ذات له الوحدة اما واحد شخصي غير وصفي او وضعي واما نوعي . «اما واحد شخصي غير وضعي او وضعي اما نوعي....خ،ل» .

قوله (ص ٦٢، س ٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون....»

اي يرجع الى القسم الاول في كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقه فجبهة الوحدة واحد حقيقي وليس المراد ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد شخصي دائماً لمكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون جهة الوحدة شخصيه في اقسام الاتحاد الا في الهوويه و اما قوله لها مراتب في القوة والضعف و اقوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقي و يذكره هناك فباعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي ايضاً بالعرض و بتبعية جهة الوحدة فليس من التكرار في شيء .

قوله (ص ٦٣، س ١) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزيد و عمرو المتحدان في الانسان النوعي واحد بالنوع والانسان واحد نوعي والانسان والفرس المتحدان في الحيوان الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد جنسي .

قوله (ص ٦٣، س ٩) : «لأن التناقض من النسب المتكثرة....»

يعنى ان عبرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل<sup>١</sup> عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضاً و نقيض كل شيء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعاً للسالبة انما السالبة رفعاً للموجبة بل رفع - السلب سلب السلب والموجبة مازداها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شيء تقيضه فيجوز كون بعض النقايط كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول لعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم تقيض كل شيء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة والمبنى للمفعول كما فى الموجبة .

قوله (ص ٦٣، س ١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقيين....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف بين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبة الكلية والسالبة الكلية عندهم ضدان .

قوله: «فالعنى» اى عمى العقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرر مع ما بعده فهو ناظر الى قوله او فى بعض مقوماته و كذا قوله وانتفاء اللحية للمرئة المستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى ناظر اليه لان المقوم ما ليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقة والانتثار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط - الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص ٦٤، س ١٣) : «لا انه يعرض الكثرة....»

الظاهر ان يقال : لا اخه يعرض الوحدة لما عرضت له للكثرة .

١- فى بعض النسخ و هو التقابل عن الطرفين...

قوله (ص ٦٥، س ٣) : «سلمناها»

ارضاء للعنان فانه ان كان موجوداً فالوجود اما عين الوحدة و اما مساوق لها  
والمانع يكفيه الاحتمال ولولا انه من باب ارضاء العنان لما سلم الوجود كما سيصرّح  
ان الكثير المقابل لمطلق الوحدة غير موجود وقال في الاسفار ان مجموع الانسان والحجر  
الموضوع بجنبه لا وجود له عليحدة ولو كان مجموع قسمين قسما عليحدة لم ينضبط  
التقاسيم نعم كثرة حقيقة الوجود في عين وحدتها على ما هو مقتضى التشكيك  
الوجودي لكونها ذات مراتب متفاضلة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك مقتضاه  
البرهان والذوق والعيان وهي الكثير بما هو كثير الوجود والكثير بما هو كثير الواحد.

قوله (ص ٦٥، س ٤) : «لست اقول»

وهو الذي تعرض له الشيخ بقوله تعرض (الى آخره) اى لست اعنى بالوحدة في  
قولي الكثير واحد كما انه موجود الوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التي عين وجود  
الكثرة السابقة على الوحدة العارضة .

قول (ص ٦٥، س ٧) : «بل اقول: ان الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقتين متخالفين :

احدهما : انا نختار ان الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لانه  
الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردنا الكثرة المقابلة الخالية  
عن جميع انحاء الوحدة وان لاحظنا ان للوحدة انحاء بعض انحاءها الكثير بالفعل  
الذي كالكم المنفصل وان نفس هذه الكثرة وحدة مانجيب بان الكثير بما هو كثير واحد  
وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه موجود لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات |



ذاته الودود و كيف لا والفعل مقدمة و وسيلة للفاعل لنيل المطلوب الذى يساق له الفعل ليستكمل به و اى مطلوب هو ابهى من الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقد الكمال والاستكمال بالفعال بالصمد الغنى التام وفوق التمام يليق .

قوله (ص ٦٩، س ٥) : «عنصر»

«عنصر» اى مادة لا علة مادية ان كان المستعد له صورة نوعيه كالامهات لصور المواليد او المستعد موضوع ان كان المستعد له عرضاً و صورة شخصية كقطع الخشب لهيئة السرير .

قوله (ص ٦٩، س ٧) : «فكون واسطة و شريكاً»

و العبارة الاولى اولى الا ان الثانية فى لسان القوم اكثر تداولاً و وجه الاولوية ان فيض الوجود يمر من العقل الفعال على الصورة و منها الى الهيولى ولا نعنى بالوساطة او الشركة الا هذا و بينا فى موضع آخر ان لا فاعلية استقلالية للصورة على - الاصطلاح الطبيعى فضلاً عن الالهى بالنسبة الى الهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبة الى المعدوم والهيولى بعد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذا الوضع بعد تصويرها بالصورتين اذ العرض متأخر عن الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص ٦٩، س ٩) : «فالعلل لا تزيد عندها على اربع.....»

اى الزيادة بالاعتبار اذ رجع اعتبار علية الصورة للمادة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علة صوريتها لها .

فى الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص ٦٦، س ١٤) : «ومن اللطائف ان العدد.....»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الاعداد التى من النسب الاربع فيه التباين من الآخر ليس اجزاؤه الا الواحد فالاثان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد وهكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو فى غاية التباين و تكرار الشيء ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغما بلغ و ظهورات الشيء ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد فى البيت مرة بعد اولى و كرة غيباً اخرى لم تعد تعدداً شخصياً او نوعياً و هذا الواحد لا بشرط صار باللاحظات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفة مما هى مشروحة فى علم الحساب و علم الاعداد وغيرهما والملاهيىات الاخر ليست كذلك مثلاً الجسم المائى مادة و صورة جسمية و صورة نوعية والانسان نفس و بدن و نفس على ذلك ولم يصير الجسم جسماً بتكرار المادة مثلاً ولا الانسان انساناً بتكرار النفس مثلاً فمفهوم الواحد فى مفاهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام : «يا الهى لك وحدانية العدد» اى لك وحدانية آيتها الوحداية التى هى راسمة الاعداد و علة قوامها و عادها و مفنيها .

قوله (ص ٦٧، س ١٤) :

«على ان الفصلين» اى مع ان الفصلين .

قوله (ص ٦٧، س ١٦) : «ولعلم استقلالهما فى الوجود»

لان الفصل بعض الماهية وليست ماهية تامة انما الماهية التامة هى النوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجية من احكام الماهية النوعية .

قوله : «اذالعة هناك امر» واحد هو عدم العة التامة بما هي علة تامه .  
يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصية وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حمليّة و شرطية متصلة و منفصلة و غير ذلك بتبعيه الموجبات فالعة التامة لوجود شخصى شخصيه فكذا عدمها والتحملات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلا و منها ان العلة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى علية الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفة مؤنثه فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص ٦٨، س ١٧) : «وكما ان العلة الغائية.....»  
هى ما يكون تصويره باعثا للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفائدة ما يترتب على الافعال و من هنا قالت الاء شاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص ٦٨، س ٢٠) : «انما فعلوا افاعيلهم الامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»  
نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأس فى ذلك بالمبدء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

قوله (ص ٦٥، س ١٧) : «والعجب من الشيخ ....»  
حيث استدل على مغايرة الوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و  
خصوصية .

قوله (ص ٦٥، س ١٨) : «عين متصلة»  
فان الاتصال الوجداني عين الوحدة الشخصية في المتصل و اذا صار مفصولاً  
صار هويّتين .

قوله (ص ٦٦، س ١) : «جوهر عنده»  
اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبته و اما اتصال الجسم التعليمي  
فمعروضه اما الجوهر الفرد فهو فاحش واما المجرد و هو افحش و اما الهيولى فيلزم  
تقوم الجوهر بالعرض و تحصله به .

قوله : افادة الواحد الحقيقي بتكراره العدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد  
ومبديها فهو حادها و مفيها مثلاً لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .  
ظهور تو بمنست و وجود من از تو «فلست تظهر لولاى ولم اكن لولاك»

قوله (ص ٦٦، س ١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»  
فكما ان اللواجب تعالى اضافة المبدئية الى العقول والمختريّة الى الافلاك  
والملكوتية الى العناصر والرازقية الى المرزوقين والمالكية الى المملوكين وهكذا  
فللواحد اضافة النصفية الى الاثنين والثلية الى الثلاثة والرابعة الى الاربعة الى  
نصف العشرية و ربع العشرية للاربعين وكذا اضافة الراسمية والعادية و غيرهما ومن  
هنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاضافة لا من الكيف المختص بالكم لوجودها

ان قلت : يزيد العلل على اربع لا محالة بانضياف الشرط والآلة والمعد ورفع المانع ولهذا تربهم يقولون في وجه الضبط ما يتوقف عليه الشيء اما وجوده واما عدمه او وجوده و عدمه فالثالث هو المعد والثاني هو المانع والاوّل اما داخل في قوام الشيء او خارج والداخل اما مابيه الشيء بالفعل الى آخر ما ذكرنا في حواشي - الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذ الشرط مثلاً اما شرط فاعليّة الفاعل او قابلية القابل فيكون من صقعها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتّمات التأثير وكذا في غيره .

قوله (ص ٦٩، س ٢٠) : «فلا بد في تجدد الحوادث من وجود متوسط.....»

فعلة كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل في نسبة المعلوليّة اليه وشرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعة من الحركة الوضعية الفلكية لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهي رابطة للحوادث الى الحركات القديمة والحركات المستقيمة حيث انهما من السكون داخل في الحوادث المتجددة محتاجة تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسة الفلكية: ثم النفس المنطبعة ثم النفس الكلية ثم العقل الكلي «والله من ورائهم محيط» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقه او يوصف بالمطلق ايضاً وذلك لان العموم والاطلاق ونحوهما عند اهل النظر يستعمل في مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل في حقيقة الوجود ويراد بها سعته وحيطته

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصية الوجود المنبسط فهي المتشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجود عين الشخص لا التشخص بمعنى مخوفية الطبيعة بالعوارض المشخصة كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التي هي امارات الشخص ولكن حيثية هذا التشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيطة بل عينها الا ترى ان النفس الناطقة الشخصية كيف يسمع رداء شمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحيية والقدسية والكلية الالهية وقواها و جنودها بل معسكرها و مظاياها ومع ذلك ممنوعة الصديق على كثيرين بل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندركانت بساطتها اقهر .

قوله (ص ٧٠، س ١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذي قاله الله تعالى: «وما امرنا الا واحدة» اي ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذا الوجود امر كن وماهية الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكثر في هذه الكلمة بل في الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقّة ظلية «الم تر ربك كيف مد الظل» كما ان وحدة مبدء الكل حقّة حقيقة لم يشذ عن حيطة هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذي يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لو عبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لآث جامع لكل الفعليات التي دونه كما هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معطى الكمال غير

فأقد له و كانه لف الوجودات و هى نشره ولهذا قالو: «لامؤثر فى الوجود الا الله»

قوله (ص ٧٠، س ١٥) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

الما حملة (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق ان الوجود الخاص معمول بالذات فحيث جملة هذا العارف مقابلاً للفعل و جملة اثره لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهية اثره .

ان قلت: قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهية و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصة وراء المطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهية لا غير ؟ .

قلت : اولاً قد ذكر المصنف (قدس سره) فى موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل والتطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصة هو المطلق المضاف الى ماهية ماهية

١- واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصريف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الاطلاق هو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون له فرد من سنخه و اثره الوجدانى ايضاً مطلق عار عن كافة التبعيات الا ما هو لازم للتعليق بالغير لان الوجود الانبساطى والفعل الوجدانى و كلمة كى السارى فى الاشياء اما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومعناه تنزل عن مقام الصرافة فهو مع ذلك مطلق سار فى البقايى فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والملك وغيرها و اعلم ان ههنا تعليق ذكرناه فى حواشينا على المشاعر طبع مشهدى ١٨٩ .

فبعيد عن مشرب اهل الذوق والعرفان لان الماهية عندهم اعتبارية و للوجود مراتب نعم هذا يناسب المذهب المنسوب الى ذوق التأكله .

والبيان الاقرب عندي لكلام هذا العارف المحقق ان مقصوده ان الوجود المطلق صنعه والوجود الخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح الفاء و هذا مفعوله و ذلك « كلمة كن » و هذا يكون و ذلك اليجاد الحقيقي وهذا الوجود باليجاد و ليس مراده بالاثر هو الماهية اذ لا تفاوت بين الاثر والفعل بمعنى المفعول و ناهيك في ذلك قولهم الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقة الاثر هو الوجود فالثلاثة كلها مراتب الوجود كما ذكره المصنف (قدس سره) في اول الكلام .

قوله (ص ٧١، س ١) : «ولهذا يقال لها الآثار»  
اراد بها العكوس اى الماهيات عكوس الافعال التى هى الوجودات الخاصة .

قوله (ص ٧١، س ٨) : «تقدم الذاتى على ذى الذاتى»  
وهو التقدم بالتجوهر الذى هو حكم شئيه الماهية كتقدم شئيه ماهية الجنس والفصل على ماهية النوع فان ما فيه التقدم والتأخر هنا ليس الا بجوهر الشئ و قوامه بحيث لو جاز تقرر الماهيات منفكة عن كافة الوجودات لكان بحاله ولا مدخل للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم الفاعل التام و يلزم ان لا يتصور الماهية بدون الفاعل مع انها تتصور بدون وجودها فضلا عن ايجادها فضلا عن موجدتها .

قوله (ص ٧٢، س ٣) : «واما الثانى فايها كانت مجعولة.....»  
فى نظم هذا البرهان بظاهره تهافت اذ بناء على تعدد الجعل على نفى تعدد الماهية مرناء تعلق الجعل باى واحدة منها او بكلها على تعددها فهذا فى المثل كالنعامة اذا



طلوبت باحكام الابل تقول: انى طير واذا طولبت باحكام الطير تقول : انى ابل .  
والجواب : ان بناء الاول على نفى تعدد الماهية بذاتها و بناء الثانى ليس على  
تعددها بذاتها بل على تعدد حصولاتها فى عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص ٧٢، س ٥) : «خلاف المفروض.....»

اى ان اقلب الكل واحداً بمقتضى الجعل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصير الكل  
واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة.....»

ان قلت : هذا من انتقض بل ينبغى ان يقال موافقاً لكلام السائل فهى من حيث -  
الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبغى ان يقال متشخصه- بدل موجودة .  
قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها  
مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهى  
هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصه- ولو بصنع الغير كانت ذاتها بذاتها  
متشخصه لان ذاتها مع الفاعل و مع قطع النظر عن الفاعل ذاتها بلا تفاوت و لما كان  
التشخص عين الوجود فلو كانت متشخصه فى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة  
فكانت واجبة بالذات والا لكانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص ٧٣، س ٥) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضاً غير مجعولة لجريانه فى الماهية- المنتشرة  
الافراد كما لا يخفى بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول  
ماهيته- زيد مثلاً- يجب حصول عمرو لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز

واحد» .

قوله (ص ٧٤، س ٨) : «بل كون الشيء بنفسه متعلق الوجود بغيره.....»  
 أى الحاجة ذاتية للوجود والذاتى لا يعلل. والتعلق عين الحاجة فكونه سبب-  
 الحاجة معناه انها ليس غيرها سلباً لها كما يقال: الواجب ما يقتضى ذاته الوجود  
 وهو عين الوجود وهذا ايضاً معنى قوله (قدس سره) فى موضع آخر: سبب الحاجة  
 هو الامكان بمعنى التعلق والفقر .

قوله (ص ٧٤، س ١١) : «فجوهر المعلول ظل لماهيّة العلة»  
 الجوهر هنا بمعنى الذات أى ماهية المعلول ظل لماهيّة العلة- والتقدم والتأخر  
 بالعلية انما هنا فى الماهيتين وهذا بناء على طريقة صاحب الاشراق: ان التشكيك فى-  
 الماهيّة- فحيوانيّة- القيل فى انها حيوانية اتم من حيوانية- البعوضة والتحقيق ان  
 تلك الحيوانية- فى وجودها اتم وهذه فى وجودها غير تام والتشكيك راجع الى-  
 الوجود .

قوله (ص ٧٤، س ١٥) : «لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الموجود.....»  
 لان الوجود كون الشيء وتحقق الشيء فنفس ما به يتذوت الماهيّة و يشار اليها  
 اشارة عقلية هو وجودها لان الوجود ليس امراً ينضم الى الماهيّة فاذا كانت فيما ب  
 تذوتها و تجوهرها غنيّة ففى وجودها غنيّة هذا خلف فالماهيّة- فى تذوت ذاتها  
 وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص ٧٥، س ٨) : «فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية.....»  
 وان كان بعد صدورها وذلك لان قوام الماهيّة لا يستحق حمل الموجود ولا-

المعدوم ولا يصح شيئاً منهما فان نفسها هي التي مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هي وهي اعتبارية بالاتفاق وانما قال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم او العدم لا يصير مصداق الموجود او الوجود ولو يجعل جاعل وعمل عامل لسانع ذاتي كذلك نفس شيئية الماهية لانيها وان لم تكن معدومة لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيئية ذاتها التي يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص ٧٥، س ١٦) : «لانا نقول صدور الماهية.....»

يعني ان كانت نفس الماهية مصداقاً للموجود فنفسها هي التي قبل الجعل و بالاتفاق اعتبارية ولا علاقة له مع الموجودية ولا مع المعدومية وان اضيف اليها شيء كانتساب او ارتباط او صدور او ماشئت فسمه وهي اعتبارية فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود وان كانت اصيلة كانتساب اشراقى و صدور حقيقى و ايجاد حقيقى لا مصدرى فهي الوجود الذى هو حيئية طردالعدم و هي مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهية نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور او الارتباط او الانتساب الى العلة او غير ذلك .

قوله (ص ٧٦، س ٩) : «وهو ليس عيناً لشيء منها ....»

بل هو زايد في الجميع عند الجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هي الوجود اذ كما قال في موضع اخر وقع بعضهم و منهم الامام الرازى في الهرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وهمهم الى الوجود العام البديهي فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط المبسوط الذى لا قيام له صدورى ولا حلولى بشيء .

قوله (ص ٧٦، س ١٩) : «الافعال والغاية»

بل هما في الصادر الاول واحد فالعلة الفاعلية هي الغاية- اذ لا يجوز الاستكمال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادّة والصورة» اى مادة الفلك الاطلس مخالفة بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعيّة فاستدعتا الحركة المتشابهة- المخصوصة- فاستدل بها على جسمه الشخصى المحفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له مادة و صورة تبعيّة اى بتبعية موضوعه .

قوله (ص ٧٧، س ١٠) : «وجدتها كانها شئ واحد....»

فلا تكثر في العلة- الفاعلية- بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شئ واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعلية والقرب بحسب استجماعه للشرايط وعدمه و كذا في العلة الماديّة- و غيرها بل الاربع كانت شئ واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكانه هي ومن حيث ان المادّة اتصلت بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صفعه والصورة ايضا شئ متدرّج في الوجود كما قال (قدس سره) «ثم لكل نجر من- الفاعل....» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والمادّة تقصانها والكامل والناقص ليسافردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشئ واحد ثم الصورة من حيث انها مابه الشئ بالفعل ، صورة هي غاية كما قال (قدس سره): من حيث انها ماتتتهى اليها الفعل والغاية ، هذه قد تكون هي العلة الغائيّة- المعقولة- للفاعل والمعقول متحد بالعاقل؛ وايضاً العلة الغائية هي الفاعل كما سبق .

وايضاً الصورة الخارجيّة- عين الصورة التي في عالم الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح المادّة والمعلوم متحد مع العالم و ايضاً الغاية كمال الصورة فالصورة- الكمالية للسريّر جلوس السلطان عليه والصورة التمامية- للكتاب قراءة القارى اياه . وقوله : والغاية ايضاً فاعله- من جهة- . قد قد مرّ وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليّه-الفاعل ان كانت عله- غايه- و غرض من جهة اى: من جهة- استكمال الفاعل الامكانى به ، و غايه- من جهة اى : من جهة- انها تدعو الفاعل على الفعل .

قوله (ص ٧٨، س ٢) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان المادّة من انقص مراتبها الى اعلاها شيء واحد فالمادّة الاولى والمادة المجسمة والمادة- النوعيّة و هكذا الى الجسد الانسانى والحيوانى و غيرهما التى وجود العشق والشوق فيها ظاهر؛ كلها واحد فاذا كانت هى عين المادّة الاولى و كمالها و كمال الشيء «هو هو» فعشقها و شوقها عين عشق الهوى الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسوّد» هذا ايضاً من الافعال المشابهة فان الفاعل للسواد الدخان لا النار ولو سلّم ان السواد من النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات - الافعال والحركة ايضاً سخونة لانها طلب والطلب سخونة- «ما» حتى عرف الميل والارادة فى السلوك بانها جمرة نار تنقدح فى القلب وهذا كما قلنا ان القهر فى الحق تعالى باهريّة نوره على كل نور و فى النفس حالة نفسانيّة- معنوية- ، و فى البدن غليان الدم و انتفاح الاوداج او نعكس الامر ونقول: السخونة حركة . و لذا كلما اشتدّ السخونة- اشتدّ الحركة- كما فى النار .

قوله (ص ٧٩، س ١) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده ....»

اقول : احق ان يقال ان فيه شرط زيادة على سخيّة الوجودين فانه لو صار البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سخيّة من السواد الموجود و معلوم انها لا يكفي؛ ففرض الشيخ في رسالة العشق ايضاً هذا فبعلاوة سخيّة الوجود لا بُد من السخيّة في الماهية<sup>١</sup> ايضاً كما قال : فيها: كل منفعل يفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة الناريّة تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثالها بان تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله و هو شكله والسن انما يحد السكين بان يضع في جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملاستها» انتهى .

قوله (ص ٧٩، س ٨) : «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض<sup>١</sup> عليها منه مقوم لا فاعل»  
هو (قدس سره) لا يفى بهذه المواضعة بل ينادى في جميع كتبه وفي هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة في الفعل والفاعلية ليست الا التشأن وبالجملة المباينة الصفتية كافية في الفاعلية الحقيقية كما قال على عليه السلام :  
«توحيد تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة» .

١- واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعلّة لا بد وان تكون السخيّة موجودة حتى يصدر المعلول الفايضة و لهذه السخيّة يؤثر عقل الاول في الثاني و يؤثر الجوهر الجسماني في العرفي التابع له والحال ان الجوهر والعرفي بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجمولة حتى تكون السخيّة بين الماهيات و قد صرح به صدر المتألهين والحكيم المعشّي ومن الادلة على امالة الوجود : ان السخيّة ما هي لا بد منها في العلّة والمعلول والماهيات بدواتها متباينات ولو كانت العلّة والمعلولة بين الماهيات يلزم صدور كل شئ عن كل شئ .

١- المعاشي....خ، هـ

قوله (ص ٧٩، س ٩) : «اذ لو كانا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والاخر فعلاً»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثية القوة معاندة لحيثية الفعلية كما هو مفاد دليل القوة والفعل الذي هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التحولات الكثيرة في باب الحلول والعلية والفرقة بين المركبات الخارجية والعقلية وغير ذلك<sup>١</sup>.

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافقه بعض كلماته بان نسبة المادة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتام نوعين كاتتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكماله والسواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف وهذا نقصان ذاك لا انه كمال الظلمة والظلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحدان .

قوله (ص ٨٠، س ١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر في جانب المادة القوة والايهام والعناصر مادة المواليد فالصورة الواحدة والتعين الواحد مانع عن المادية فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص ٨١، س ٤) : «وستطلع على برهانه من كون الصور النوعية عين النقص»  
التي هي جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضية الجنس للفصل ولا اعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعدالاً فلتكن وجودات .

١- والحق ان التركيب الانضمامي يناهض العمل والمبهم متحد في الوجود مع المتحصل والحكيم المحشى قد خلط الاعتبار .

قوله (ص ٨١، س ٥) : « انا قد وضعنا قاعدة »

ذكرها في مباحث الصور النوعية من الجواهر والاعراض من الاسفار<sup>١</sup> ملخصها انه اذا تركب امر تركيباً طبيعياً له وحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوكها و اردت ان تعلم حال الاخر ا هو جوهر ا وعرض فانظر في درجة وجودها و مرتبة فضيلته بحسب الآثار فان كان وجوده اقوى مما تحققت جوهرية وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المركب الحقيقي بالعلية والمعلولية والتقويم والتقوم .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية الى ذلك الاقوى لازم والى الاخر مقابلهما فيكون ذلك جوهر ا والا لكان المعلول اتم وان كان وجوده اضعف كان معلولا فيكون عرضا و ان كان جوهر ا كان مادة لوجوب احتياجه الى الجوهر الاخر والا لم يتحقق التركيب الحقيقي وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس ونشك في ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلوم ان الآثار المرتبة على وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج في تنوعه الى النفس كما ان كل مادة مجسمة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية فيعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص ٧١، س ١٨) : « لما ذكره المحقق الطوسي »

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : « لا يوصف بها لا مادة له في الخارج » ولا في نفس الامر بل ماله مادة ايضاً لجريان المناط الذي ذكره (قدس سره) من ان الامكان عدمي الا انه يوصف بالامكان



الاستعدادى الذى هو موجود والاتصاف به من باب تحقق الطبيعة لا من باب سلب الطبيعة .

قوله (ص ٨٢، س ١٠) : «اذا الامكان مفهوم علمى.....»

حاصله ان الامكان سلب الضرورتين وسلب الطبيعة بسلب جميع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحة سلب الضرورتين عن مرتبة من مراتب نفس الامر و هى مرتبة الماهية من حيث هى لا يصح سلب الضرورتين عن مطلق نفس الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، فبمجرد سلب الحركة عن زيد فى بيته مثلاً مع كونه متحركاً فى السوق لا يصح سلب الحركة عن زيد فى نفس الامر ؛ فالضرورة فى المرتبة مسلوبة عن العقل الكلى ولكن الضرورة السابقة واللاحقة حقتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام المبدء الاول الذى لا يمكن من عدم المعلول الذاتى له غير مسلوبة عنه .

قوله (ص ٨٢، س ١٤) : «فلا بدّ له من مادة و موصوح»

هذه المادة هى المادة بالمعنى الاخص ولو اريد معناها الاعم اى حامل الاستعداد، فموضوع العرض و متعلق النفس ايضاً مادة وهى بهذا المعنى فى قولهم: «كل حادث مسبق بمادة و مبدء» .

قوله : «او انفعالا» واذا كانت القوة انفعالية فهى مبدء قابلى للتغيير من آخر من حيث هو آخر فاطلاق المبدء على الفعلية والانفعالية فى التعريف من باب عموم - المجاز .

ثم ان القوة بالمعنى الاول اى مبدء التغيير يستعمل فى مباحث القوى والطابع ومباحث النفوس والقوة التى تقابل الفعل يستعمل فى مباحث المواد التى تقابل -

الضعف في مباحث الكيفيات من القوة واللاقوة .

قوله (ص ٨٣، س ٥) : «وقوة الفاعل قد يكون محدوداً.....»

وجه الضبط بقول تفصيلي ان يقال : قوة الفاعل لما ان يكون على فعل واحد ولما ان يكون على كثير و كل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوة على الواحد العديمة الشعور اما متقومة بالمحل ولما مقومه له والمقومه اما في البسيط و اما في المركب بالتفصيل الذي ذكره في مرحلة القوة والفعل من الاسفار .

قوله : «وقد يظن فيفسرون القدرة بصحة الصدور واللاصدور» والصحة اماكن وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و قد يفسر بوقوع الترك وقتاً ووقوع الفعل وقتاً وهذا انقطاع الفيض .

قوله: «يصدق عليه انه لو لم يشاء....» لانه عالم مريد واستحالة عدم المشيئة لانها عين ذاته تعالى ولان تماميته وجوده و حكمته و تكلفه لا يقتضى قطع الفيض فعدم المشيئة عدم هذه .

قوله (ص ٨٣، س ١٨) : «مضطر في صورة مختار»

وذلك لان الداعي يسخره و يقصره على الفعل ولولاه لم يفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالى فلا مختار بالحقيقة الا هو «وهو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص ٨٤، س ٥٤) : «بل شيء لم يكن في نفسه متحركاً»

الاوضح زيادة «الفا» او «حتى» على قوله: «لم يكن» وقس عليه الكلام في قوله قدس سره «يكون السخونة فيه بالقوة» والمستتر في «لم يكن» عايد الى المتحرك والبارز في كلمة «فيه» الى الحار .

قوله (ص ٨٤، س ١٤): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث»

اي حدوث الاستعداد. الذى هو بل ذاتها لان جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها فلها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد لقبول صورة بعد صورة كلاهما اى الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلا جوهر اما الصورة فظاهر و اما الاستعداد فلائته حقيقة الهيولى التى هى جوهر ولا غرو فى كَوْن الاستعداد جوهرًا فكما ان العلوم والارادات والقدرة وغيرها تنتهى الى علم قائم بذاته وارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات ينتهى الى استعداد قائم بذاته هى الهيولى فظهر حقيقة قوله (قدس سره): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث» .

ثم الاولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحكمة العرشية التى تتلوها كما لا يخفى وفى بعض النسخ ليس قوله : «فالحركة لما كانت....» معنونة بالحكمة العرشية ولا بعنوان آخر .

قوله (ص ٨٥، س ٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها» .  
ان قيل : التجدد ذاتى لهذا المعلول الذى هو الحركة المرضية التى فى المقولات الاربع العرضية والذاتى لا يعمل كما تقولون انتم فى اصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن العلة القديمة: ان تجدد ذاتى و وجودها عن العلة . قلت : لما كان ما بالعرض منتهاً الى ما بالذات فلينته الذاتية فى التجدد الى - الطبيعة الجوهرية - لان الاعراض فى ذاتها وصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس سره) وايضاً لو كان التجدد ذاتياً للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كما قال السائل

كانت الطبيعة- فاعلاً الهياً والفاعل الالهى هو مفيد الوجود و مفيد الوجود هو تعالى والفاعل الطبيعى ليس الا مفيد الحركة وهوليس الا القوى والطبايع ومن المبرهنات والمتفق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية الى الطبيعة- حتى عرفت بانها المبدء الاول للحركة- والسكون فنفس تجدد الاين و تجدد الكم و غيرها مستندة الى الطبيعة والوجود اجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجدد الطبيعة ذاتياً لها ووجودها مستنداً الى الله تعالى و ايضاً قسموا المحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة واما محرك بمعنى انه مفيد وجود الذات المتحركة- و هو الفاعل المفارق .

قوله (ص ٨٥، س ١٩) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى الجسم.....»

دليل آخر على تجدد الطبيعة فى ذاتها مبنى على عدم تأثيرها فى مواد انفسها التى هى محالها لعدم امكان الوضع بينهما فلا تقدم بالعلية بين الطبيعة والحركة- والآثار الاخرى بل بينها تبعيئة- بالذات والحركة تجدد امر و ذلك الامر هو الطبيعة فمبدء الجميع امر اجل من الطبيعة- الا ان فيض الوجود يمر اولاً على الطبيعة ثم على الآثار الاخرى من ذلك المبدء الاجل لكثته الزامى لا برهانى والالزم تعطيل - القوى والطبايع جلّ عن ذلك و من يثبت القوى والطبايع و يسند التأثير مطلقاً اليها يقول باشتراط الوضع عند تأثيرها فى المواد المنفصلة عن موادها لا فى مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مغن عنهما كيف و دليله الاول مبنى على كون الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذا الدليل يناسب مذاق الشيخ الاشراقى حيث يسند كل الآثار التى

فى عالمنا هذا الى الصور النوعية<sup>١</sup> المفارقة اعنى العقول العريضة التى من الطبقة المتكافئة .

قوله (ص ٨٦، س ٤) : «وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة»

كلام خطابى تلخيصه : انهم لم يقصدوا التعليل لافى قولهم : حرٌّ طبيعى . ولا فى قولهم : برد طبيعى ، و شكل طبيعى وحيثُ طبيعى ، و نحوها ولا فى قولهم : قوى نفسانية . اذ لو قصدوا التعليل لنسبوا الحرَّ والبرد والحيثُ والشكل الى النفس اذ فى ذوات الانفس المبدء للاكتار هو النفس لا الطبيعة عند مسندى الاكتار اليهما فلا يسوغ لاحد ان يتمسك فى اثبات ان الاكتار الطبيعية معاليل الطبيعة بقولهم حركة طبيعية او حرٌّ طبيعى او برد طبيعى او نحوها .

قوله (ص ٨٦، س ١١) : «والفرق بين هذين القبليتين»

اى بين النفس والطبيعة او بين النفس والطبيعة و بين توابعهما من قوى النفس و

١- واعلم ان هذا الدليل يناسب طريقة المصنف العلامة لا الشيخ الاشرافى والحكيم المحشى ذكر هذه المناقشة فى حواشيه على الاسفار ونحن قد ذكرنا فى تعليقه كتبناها فى هذا الموضع من الاسفار فى جواب مناقشة الحكيم المحشى : ان المصنف لا ينكر الصور النوعية بل يشبها ولكنه يقول : باتحاد الطبيعة والحركة كما يقول باتحاد النفس مع جميع قواها العالية والسافلة فاتحاد الصور النوعية اى الطبيعة مع الحركة امر اقام البرهان عليه فى الاسفار والمجب من الحكيم المحشى كيف اشتبه عليه الامر و ظن ان هذا البرهان يناسب مذاق الشيخ الاشرافى وقد قلنا : ان الطبيعة والحركة معين فى الوجود فالطبيعة امر متجدد سيال والحركة نفس تجدها و هذا الاتحاد يجرى فى الكيف والكم الطبيعى والوجود الواحد يمر على الطبيعة والكم والكيف فى الجوهر وفى العرض عرض نظير ما قالوا : ان فى الوجود يصل اولا وبالذات الى الصورة و يمر منها ويصل الى المادة والتركيب بينهما اتحادى والترتب على فاهم و تامل و داب المصنف العلامة فى المباحث العقلية ان يتكلم فى تحقيقاته الخاصة على مذاق القوم و يقيم البراهين على مراهم ثم يتصدى على اقامة البراهين على طريقته والبراهين التى اقامتها على الحركة الجوهرية المبتنية على كون الطبيعة مبدء الحركة انما هو على مشرب القوم القائلين بمبدئية الطبيعة للحركة ....

صفات الطبيعة .

قوله : «كالبخار» ان قيل : لو تم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه و بين الهواء ثم نقل الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هو محال .

قلنا لما كانت الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاء عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسؤال - المذكور في اواخر الهيات الاسفار: من ان لم يكن الشدة والضعف امرين نسبيين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هو العقل الاول و بين الثاني نور اخر لا يصل في شدة النورية الى الاول ولا في ضعفها الى الثاني ثم بينه و بين الآخر نور آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات - لعقول شيء واحد ولا فصل و بينونة في الوجود بينها .

قوله (ص ٨٦، س ١٧) : «لزم خلو المادة عن صور العناصر»

كلها في زمان و هو زمان الخلو عن الوسطة و لملك تقول: هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة في الآن لا في الزمان لان ذلك المفصل آني لا زمني فالجواب انه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضي فبين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكوّنة لو لم يتحقق زمان لزم تتالي الاكثين بخلاف الطريقة المحققة التي ذهب اليه المصنّف

١- قال صدر الحكماء في الاسفار «قسم الاهيات» و «حواشي حكمة الاشراف» : ان ههنا شكاً عويصاً عرضناه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين و لم يات «ياتو» بمشيع . ثم اجاب عن الاشكال .

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضى اذا الحركة متصلة واحدة سيالة في عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالات و نقصاناً حتى يؤدي الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال - المساوق للوحدة الشخصية .

قوله (ص ٨٧، س ١) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تعجاف عن مقامها العالى كما هو القانون في تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه والتنزيه .

قوله (ص ٨٧، س ٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب.....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بما هي مادة مبهمه واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر في المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادة مع انخفاض مقامها التجردى .

قوله (ص ٨٨، س ٩) : «فالمادة التى تتصرف فيها النفس.....»

اي المادة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولا وبالذات هي هذا البدن الطبيعى بل البدن النورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر وكما ان الطبيعة - الخادمة بالقسر كقوة للبدن الطبيعى كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة - التى هي من صقع النفس كقوة محركة فى البدن المثالى .

ثم انه لما كان السؤال المذكور فى الطبيعة جارياً فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن طبيعى» و «بدن مثالى» والثانى متصرف فيه اولا

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلال والطبيعى سواء كان الروح البخارى الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفى كون البدن المثالى متصرفاً فيه فى النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعى لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيراً من قواها راكدة ؛ والنفس مبصر ومستمع وبالجملّة تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالى .

قوله (ص ٨٨، س ١٤) : «واما سبب الموت الطبيعى»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخّرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى ما فوقها بالحركة الجوهرية آنا فأنا و قله مبالاتها بالفطرة الاولى بالبدن بل تكون شديد العناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ ترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشمة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجبلّة؛ شعرت اولم تشعر، والكاره للموت انما هو الوهم والخيال بل هما ايضا فى شغل الذهاب الى بالترقى والتحول يوماً فيوماً وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدوها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ما تخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سر آخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هوتام الحواس وله

تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخى كما هو مذهبه (قدس سره) .



قوله (ص ٨٩، س ٧) : « فالحركة بمنزلة شخص »

اي الحركة في المقولات الاربع العرضية بمنزلة شخص روحه حركة الطبيعة -  
اذلاعراض كلا تابعة للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الا ان  
السيال و روحه الدهر اي وعاء الثابتات و روحه السرمدي الجارى مجرى الوعاء  
للواسب و صفاته .

قوله (ص ٨٩، س ١٥) : « تذكرة »

ما في هذه التذكرة يؤكد ما قلنا في بعض الادلة على الحركة الجوهرية انه  
الزامي لا برهاني اذ التفصيل في امر القوى والطابع ان الاشاعة قالوا بابطال القوى  
والطابع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلا واسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و  
كلاهما باطل والمشأون سيما الطبيعيون مصررون على اثباتها والحق و هو المستفاد  
من كلمات المصنف (قدس سره) انه لامنافات بين كون الآثار مستندة الى القوى و كونها  
مسخرة بايدي ملائكة الله فاذا لو حظ التعيّنات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا في  
كون الصورة علة للهولي من ان فيض الوجود يمر من المبدء فلا تستند شيء اليها  
اذلايجاد فرع الوجود .

قوله (ص ٩٢، س ٢) : « فموضوع العلم الطبيعي »

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققيه للجسم من حيث هو واقع  
في التغير لادخال مباحث الكون و نحوهما لانهما دفعيان عندهم لا تدريجيّان و عند  
المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعي و  
هي الطبيعة حركة وجوداً<sup>١</sup> عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

١- لان الحركة لا تكون متأخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عين الطبيعة، والطبيعة حركة و متحركة والزمان

قوله (ص ٩٢، س ١٤) : «فرمان حدوثه بعينه زمان بقاءه»

وزمان بقاءه مجموع ازمته حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث - النفس الانسانية السيالة بما هي نفس جميع ازمته بقاءه اى احداثاته فجعلها و تخمير طينتها لا يتم بجعلها فى ايام الرضاة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال فى حدّ الانسان : حيوان ناطق مایت. فهكذا فى احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمته حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا بالتدريج و ذلك من تقصه الذاتى لان له وجوداً امتدادياً سيّلاً ولا فتور فى الجاعل لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته فى «ستة ايام» هى مدّة عمر العالم ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهى مدّة ايام دعوة اولى - العزم من الرّسل الستة فمئة بقاء كل نبى منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف سنة باعتبار مظهرية الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبى عند الله سواء كان الفاً نجومياً او آلافاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم «صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التى هى دولته الحقّة ثم ان القول بالاءدوار والاءكوار عند الاشرافيين الباحثين معراف يناسب المقام ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضيّة - للاكوان الطبيعيّة - واما بحسب السلسلة الطولية - النزولية - فى الايام الستة - ايام بروز التعيّنات

✓

متحد مع الحركة فى الخارج لانه من المواردى التحليلية لوجود الحركة بناطاً طيهلاً لا يمكن تصور الجسم من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فافهم و تأمل فى ما ذكرناه و انه بالتأمل جدير و هذا اقوى من الدليل الذى اقامه «اينشتين» على اثبات البعد الرابع لان الزمان بعد موجود فى صريح وجود الجسم المادى .

واختفاء نور الحق سواء كان من فرط الظهور او باعتبار الحجب النورية الاسمائية او باعتبار الحجب الامريّة والخلقية وهي: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت له طبقتان طبقة عقول مرتبة يقال لها عقول طولية و طبقة عقول متكافئة يقال لها عقول عرضية .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هي النفوس الكلية واسفل و هي مثل "معلقة، واما الاحدية والواحدية فمستثناه اذ لاخلقة هناك و نزول القرآن في هذا الوجه وما يليه انما هو من مرتبة العلم العنائي على اعلى مراتب وجود الختمى «صلى الله عليه وآله» واما بحسب السلسلة الطولية العروجية فالايام الستة هي ستة من اللطائف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسر والخفى والاخفى» والسابعة مستثناة لانها مقام الفناء لا الخلقة .

اعلم انه لا بد ان يلاحظ العارف البصير في الكل ما في كل كل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» و يعرف ان هذه التحولات والسيرورة الى الله طولية لا عرضية في الكل كما في كل .

قوله : «يكون مبدعاً» هو الهيولى .

قوله (ص ٩٣، س ١) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس نقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه؛ بل هو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناط الحاجة الى السبب .

قوله (ص ٩٣، س ٣) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

وقد يؤل بان مرادهم المبدء القابلى الذى هو الهيولى و معلوم انها ظلمة و هاوية و خالية عن جميع الحلى والخلل من الصور الجوهرية و العرضية في ذاتها

وابتداء السلسلة الطولية- الصعوديه .

قوله (ص ٩٣، س ٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ما الفرق بينه و بين سابقه اعنى قوله : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذورا دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طوليا لان القابل يجمع المقبول وهنأفى المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم .

قوله (ص ٩٤، س ٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيؤ الذى فى المادة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى- المستعد له والمستعد له هنا مع المادة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) فى المادة لان النفس جسمانية اولا هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسمان قسم يحصل فى المادة المستعدة وقسم يحصل معها واما الامكان فى كلا القسمين فى المادة سواء كانت مادة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد الطرفين .

قوله (ص ٩٥، س ١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فلا يحسم مادة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معها بالعرض وان كان الاصول

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لا يخفى .

قوله (ص ٩٦، س ٢) : « فالحركة اذن كمال اول لشيء لا من حيث هو انسان..... »  
 هذا التعريف لآرسطاطاليس و قد بيّنه الشيخ بيانا مبسوطا<sup>١</sup> والمصنف (قدس سره) بيّنه بيانا مختصرا غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالا ثانيا بل هو ما يتم به نوعيّة النوع وهذا ليس بمراد هنا .  
 وقد يراد به انه : كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تماميّة النوع و هذا هو المراد هاهنا ؛ فالحركة كمال اول بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا من جهة الانسانيّة مثلا اذ من هذه الجهة كماله الاول صورته النوعيّة التي هي النفس الناطقة .

قوله (ص ٩٦، س ٤) : « ووطن قوم هذا الظن وان كان باطلا »  
 من حيث ان الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهرية لان الحركة في مقام وجود الطبيعة لافي مقام ثانيها فقط والوجود هو الذات النورية للشيء سيما على اصالة الوجود .

قوله (ص ٩٦، س ٥) : « بل هي متحركة الطبيعة »  
 فان تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء متأصل انما الشيء المتأصل هو الشيء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نخوهما فانهما ليسا بشيء متأصل والا لكان الحدوث حادثا والتأثر متأثرا و تسلسل الامر الى غير النهاية :  
 فالتسوّد ليس سوادا..... متفرع على ان الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة.

قوله (٩٦، س ٨) : «لاستحالة اجتماع المثلين»  
وللزوم التركيب في العرض وللزوم كون معنى الحركة في المقولة ان يكون المقولة موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص ٩٦، س ١٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»  
يستنبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهرية اذ الخروج من شيء الى شيء اذا كان بنحو الاتصال والتدرج كان حركة فالطبيعة السارية سايه عندده كما عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص ٩٦، س ١٩) : «ومن هاهنا يعلم»  
اي من قوله : «بل يكون له في كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً : «وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية .....»

قوله : «والقائل بالاشتداد الكيفي» ينبغي ان يراد بالقائل شخصاً معيناً كابى على لا المفهوم الكلى ليحسن اردافه بقوله : وجماعة ممن في طبقتة . كما لا يخفى .  
قوله : «في مسافة شخصيته» لموضوع شخصي» تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً على شخصية الحركة بشخصيتها .

قوله (ص ٩٧، س ١) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلي»  
وحينئذ لم يكن التوسطية موجودة كالتقطعية وهذا باطل بل له سعة وجود في الخارج غير مرهون بحددين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء بريان وجه الله البسيط في السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعودية والسلسلة العرضية من غير ائلام في وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمة للقطع وبالاكن السيال للرسم للزمان.

قوله (ص ٩٧، س ٢) : «فيكون المرسوم منه.....»

لان الراسم كروح للمرسوم فمزلته منه منزلة النفس من البدن فى آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته البينة بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه الحركة بالقوة مادام المتحرك متحركا او متعلق بعدم التناهى و فعلية بسبب ماهيات الجواهر النوعية كيف و اذا كان اختلاف الاعراض موجبا للقسمه الفعلية - الخارجيه - كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق اولى لكن الماهيه - انتزاعية على - التحقيق و ايضا يجرى فى السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة فى قوة»

اذ الهولى امر بالقوة والصورة اذا فرضت سيالة ايضا بالقوة فليس هنا موضوع بالفعل ولكن سيجىء فى اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذى من المبدء الذى المنتهى امر بالفعل لكنه بالفعل الزمانى لا الاكنى ولا الدهرى بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذى كالتوسط و هو اقوى من المتصل .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «او يكون مقدار» ما لازم تشخصه.....»

الاول كان مذهب القوم و هذا على ما هو التحقيق عنده (قدس سره) من ان التشخص بالوجود والعوارض امارات الشخصية و كلمة ما الابهاميه - بالنسبة - الى المقدار الصغير او الوسيط او الكبير على سبيل التمثيل لو اعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام التعيين فان مقدار ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار - الصغير مثلاً لازم تشخصه .

قوله (ص ٩٨، س ١) : «لا ينفك عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعي لازم البقاء عند الخصم والتعليمي بالاطلاق والتعيين والعروض عروض غير متأخر في الوجود .

قوله : «فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع» فان الوضع ايضا لازم غير متأخر في الوجود فان الجسم في مقام ذاته الوجودية ممتد وفيه ترتيب و وضع بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض و نسبة المجموع الى الخارج ولو يكن الجسم في مرتبه ذاته الوجودية ذا وضع و ترتيب كان نقطة او مجردا .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاء الوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يقال: التبدل في المفاهيم دون الوجود ؛ فان وجود ما هو كالتوسط من المقولة الذي فيها الحركة واحد بسيط و ان كان سيّلا باعتبار نسبه فان كنقطة رأس مخروطه ترسم قطعا و تتحد بها بل خطا لاتصافها و اما وجود ما هو المرسوم منه كالقطع فانه ايضا واحد على سبيل الاتصال و في كل مرتبة ينتزع منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانية و هي بالنفس الناطقة ولا تصير انواعا الا اذا وجدت بالوجودات المتفرقة .

قوله (ص ٩٩، ص ٦) : «البحث الثالث انه قد ثبت.....»

هذا ايضا جواب بطريق الحل فكان الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثا و جعله بحثين لكون الاخرين بحثا بطريق الحل فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحدته و شخصيته بالمقايسة الى بقاء الموضوع وهو الهيولى في الانقلابات بل هنا اولى من هناك للاتصال في الحركات وما فيها الحركات .



قوله (ص ١٠٠، س ٢) : « كما ذهب اليه الرواقيون »

اللام للعهد الذّهني لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان الامتداد الجوهرى صورة جسيمة و هى الجسم عندهم لان الجسم بسيط و هو هيولى لان فيه قوة الحركة والسكون و غير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله المشائون من ان الهيولى لا تعين لها اصلاً بل هى مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة تقول به فى الصورة - الجسيمة فهى مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد و مع الجسم التعليمى المتعدد متصل متعدد و فى نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجى فى شرح التجريد من قبلهم يؤدّى الى هذا لانه حكم الهيولى اجراه الى الصورة وفى الحقيقة انكار للجزء الصورى و كذا من يقول ليس فى الجسم الا اتصال واحد وهو اتصال الجسم التعليمى والطبيعى متصل باتصال التعليمى والتحقيق ان التعليمى متصل بالاتصال الجوهرى الذى للصورة الجسيمة والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان التعليمى قدر الطبيعى ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكافت فى مرتبة ذاتها اما جوهرأ مجرداً فكيف يعرضه المقدار او جوهرأ فرداً و هو باطل و اما هيولى هذا خلف .

قوله (ص ١٠٠، س ٧) : « وكما ان السواد فى اشتداده له فرد شخصى من الوجود الزمانى »

يعنى ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل فى الموضوع انما هو بالفعل الزمانى كما اشرنا سابقاً وان لم يكن الافراد الاكينة ولا الزمانية الا بعاضيه من المقولة التى فيها الحركة بالفعل بل بالقوة فانها منطقية فى ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزمانى .

قوله (ص ١٠١، س ٧) : « واعلم ان ما ذكره مغالطة »

يعنى ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شىء من درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة اولا بشرط بمعنى الجنس اذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة -

الحقايق مواطاة فهو هي فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا الغذى هو -  
الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل تقول الموضوع هو زيد  
المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (١٠٢، س٣) : «منها انها طالبة لاحيازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قررّ فى  
موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثا لكان مسبوقا بمدة» والمدة قدر حركة -  
الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضا لو كان محدثا و منقطعا لزم الانقطاع -  
الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب  
العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن  
الجود ولا تزيده كثرة العطاء الا جودا وكرما و ايضا لو كان محدثا لاحتجنا الى  
جسم آخر يكون بحركته رابطا له الى القديم والحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان  
يكون حام للحركة الغير المتناهية .

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى اللالجهة جهة و  
ايضا لم يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لاثم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما  
لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه و ايضا لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا  
ربط الحركات المستقيمة - العنصريّة - المتناهية - بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة -  
الدورية الغير المتناهية - وانقطع الفيض و هو محال .

قوله : « فلا بدء لها من قوة عقلية » لان القوى الجسمانية متناهية - التأثير والتأثر  
الا بامداد علوى على هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدء الفاعلى للفلك والثانى  
باعتبار المبدء القابلى .

قوله : « يدل على وجود مدبر على » سيما فعل التصويرات التى هى احكم و  
اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطال المصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض -  
المليين القائلين بابطال القوى والطبايع ظاهر فان الشيخ الاشراقى قد اسند افعال -  
النبات وغيرها الى ارباب الانواع و اما على طريقة المشائين والمصنف ( قدس سره ) الذين  
لم يطلوها فهى مسخرة بايدى العقول والملائكة اذ ربط المبادئ المقارنة السافله -  
بمبدء المبادئ تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادئ العاليه - المفارقة لعدم -  
النسخة بين السوافل واعلى الاعالى .

قوله ( ص ١٠٢ ، س ١٤ ) : « و بحسب النوع امر عقلى ..... »

اذ كما ان للنفس عناية بيدن شخصى فلرب النوع اعانة بجميع افراد النوع كانه  
نفس له .

قوله تعالى ( ص ١٠٢ ، س ٤ ) : « مامن دابة ، الآية ١ »

لعل نواصيها ارباب الانواع التى هى العقول العرضية او اسماء الله عند العرفاء و  
ربى على ٢ صراط مستقيم اى رب الانسان هو الوجود الاوسع الاتم ٢ و هو اسم الله -

١- س ١١ ، ي ٥٩

٢- ما من دابة... لعل فى الآية اشارة الى ارتباط الحق مع كل شئ بالوجه و هو تعالى اقرب من كل قريب و  
قربه اتم من قرب الشئ الى نفسه و علم الانسان بذا هو صفاته معلوم حضود الحق و قربه و علمه بالحقايق  
لان نسبة الوجود الى الحق بالوجوب والى الخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص ١٠٣، س ١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفة وانهاج متفاوتة على سبيل -

الشعور فهي بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضا على ضروب .

قوله (ص ١٠٣، س ١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن

الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت

الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهي قسرة وان كانت وصفا بحال متعلقه فهي عرضية .

قوله : «اما اولا فلتناهي الاجسام» ان قلت : عدم تناهي الاجسام لا يلزم من

فرض المحركات المتحركات الغير المتناهية اجساماً يلزم عدم تناهي الابعاد و ان

كانت جسمانيّاً يلزم عدم تناهي العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهي الاجسام يلزم

على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول

سرياني في الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدد الجسم والنفس بما هي لها تعلق بالبدن

فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجمله يكون حركة المحرك

من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهرأ و يحرك الجسم اينأ بل يتحرك

اينأ ايضاً كحلق القيد .

قوله (ص ١٠٤، س ١٦) : «بالكلام فيه»

لأنها مثله في استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما ان العناصر

١- في النسخ التي رايناها «فلتناهي العلل..» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجودة عند المحشى

الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» لذا اتعب على نفسه واركتب هذه التكاليفات

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر فى عدم الخلاء فى جوفها .

قوله (ص ١٠٥، س ١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانية اشمل واسبق من الكمية والكيفية ثم الوضعيه- اسبق من المكانية لحدوث المكانيه- وحاجتها فى الربط الى القديم الى الوضعيه لفلكيه- لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمه- بالاستقامه- والرجوع لوجوب تظل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانية لكونها من جهه- الى جهه- يحتاج الى موضوع الوضعيه لتجدد الجبهه- .

قوله (ص ١٠٥، س ١٢) : «لا تقبل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شيء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شيء .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لانهما من السكون الى السكون فهى منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال وفى قوة تنهى فيض الله و نفاد كلماته و افول نوره ودلّ كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدّرها وهى موضوعة ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدّرها و هى ليست موضوعة له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبر الذراع و كذا المثقال يوزن- الاسنار و هو الرطل و هو المنّ و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما ان المثلث يتطرق الى اوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس .  
قوله : «يتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل والاولى يتفاوت الحركات او  
يتفق .

قوله : «فى المقادير الممتنة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة  
كالوضع الفلكى .

قوله (ص ١٠٦، س ١٠) : «من جهة انقسامه»

اى يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمى الذى للزمان بالزمان اذ تقسيم المقدار تعديد  
له فكما ان الجسم التعليمى مقدار الجسم الطبيعى ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله  
والطبيعى فى نفسه لا قدر و مساحة وعدله بل لا يعتبر فيه التناهى لان من تصور  
جسماً غير متناه فقد تصوّر جسماً لا جسماً لا جسماً كذلك الحركة فى ذاتها لا قدر و  
عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما ان الاشياء الطبيعىة فى الزمان  
بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك  
نفسه و حركته واقعان فى الزمان كما سيأتى وقد يشك فيه لانهما منشأ الزمان ولا وجه  
له لان استعمال كلمة فى فى المواضع مختلفة فالزمان فى حركة الفلك من قبيل العرض  
فى الموضوع و حركة الفلك فى الزمان من قبيل الجسم الطبيعى و فى التعليمى اى  
محدود و ممسوخ به كالموضوع به كالموضوع المحفوف بعوارض .

قوله (ص ١٠٦، س ١٤) : «لكان ممتناً»

اى ممتنع الكون لان الكلام فى الكائن الممكن امكانا استعدادياً .

قوله : «فلحدوث علّة محرّكة» لان علّة الحدوث حادثه اذ لا ربط للحادثات

بالقديم .

قوله (ص ١٠٧، س ٥) : «فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع.....»

التفصيل ان هاهنا امورا اربعة الحركة القطعية و مقدارها الذى هو الزمان والحركة التوسطية و مقدارها الذى هو الآن السيال و كما ان القطع راسمه التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطة السيالة التى فى رأس المخروط الراسمة للخط بسيلانها و عند المصنّف (قدس سره) الحركة القطعية موجودة فى الاعيان كالزمان و عند القوم وجودها انما هو فى الخيال و اما فى العين فوجودها بمعنى وجود منشأ اتزاعها والزمان موجود عند اكثرهم ومنهم من قال ان الزمان بمعنى الآن السيال موجود كما ان الحركة التوسطية موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجمله كل من الامور الاربعة امر واحد ذو شئون غير متناهية اما التوسطية والآن السيال فظاهر و اما القطعية والزمان فلا اتصالهما والاتصال الوجدانى مساوق للوحدة الشخصية و شئونهما واضحة و اما شئون التوسط والآن السيال فنسبهما المتفتنة المتجددة .

قوله (ص ١٠٧، س ١٥) : «بل يتشخص بهما.....»

عطف على مقدمة مطويته اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضا محددة . اى النفس التى للفلك الاقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسمه الشخصى لحاجته فى التشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلوله ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلوله والكل هنا منتف و ان كان جسمه مبدء قابليا لهما .

قوله (ص ١٠٨، س ٩) : «قد علمناك»

تنبيه على دفع وهم القدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء على الزمان والحركة الا البارى تعالى و ضرب من ملائكته . باثبات الحدوث فيما مضى ومسبوقية

الوجودات التعلقية بوجود مقومها العيني وكون ماهياتها القابلة لا قديمة ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضا على ان التجدد ذاتي للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص ١٠٨ ، س ١٩) : «من يثبت على الله ارادات منجدة»  
 فى مقابل المحققين القائلين فى ربط الحادث بالقديم بان علّة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعه من الحركة القطعية الوضعية الفلكية .

قوله (ص ١١٠ ، س ٩) : «فلا دور»  
 بيان الدوران الماهية فى كلا التعريفين معرفة بما هو والماهية ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .

قوله (ص ١١٠ ، س ١٦) : «وليس اذا لم يكن.....»  
 الفرق بينه و بين سابقه ان : فى الاول منع النقاضة لوضوح ان اقتضاء الشئ واقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله :  
 لان خلو الشئ عن النقيضين ..... ومنع المحالية لانه خلو فى المرتبة .

قوله (و لهذا)

اى لان المرفوع هو الكون فى المرتبة لا مطلقا فالكتابه مثلاً اذا رفعت عن المرتبة يقال تخلو الماهية عن الكتابه التى فى المرتبة و كذا تخلو عن رفع الكتابه الذى فى المرتبة والا لكان المرتبة فى الاول عين المرفوع وفى الثانى عين الرفع والنفي قال الشيخ بتقديم السلب على الحيثية ، فيعم عارض الماهية ايضا كالوجود

١- الهيات الشفا الطبيعية الجديدة فى الجمهورية العربية مع تحقيق «الاب فنواى ، سعيد زائد» ط ١٢٨٠



والوحدة والتشخص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهية ولا يخلو منها فى  
اى وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الذى فى المرتبة والوحدة التى فى -  
المرتبة وهكذا؛ لا المطلق، لان النفى يتوجه الى القيد، بخلاف ما اذا اختر السلب  
فيسلب الوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باى وجه اخذت .

قوله (ص ١١١، س ١١) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحد الطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيى بالمرتبة لزم الاتحاد بخلاف  
ما اذا كان احدهما سالبا اذا اخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذا الانسان مثلاً مخيى بحياة المرتبة والذات  
قلت: لا يلزم؛ فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب و سلب  
الربط ، لا ربط السلب و هذا ايضا اخذ الوجوه لتقديم السلب على الحية .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا  
موجباً و سالبا حتى لا يجوز الخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب  
لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمة العرف يكون الزاماً على المجيب حيث انهما  
فى قوة النقيضين من جهة انهما من الامور العامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما  
فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكننا لانجيه باختيار احدهما لاجل  
انهما تقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و  
دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه ان الانسان لا يخلو عنهما و يتصف فى الواقع  
دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوة النقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

يمكننا ان نحمل احدهما عليه محيئاً بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص ١١٢، ١٠) : «وفي المطارحات من حيث.....»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيّفة لان المطابقة محققة في نقش الخاتم بالنسبة الى مطابقاته وفي الاشخاص الطبيعية ايضا لان الطبيعة في كل مطابق للآخر؛ حيثها - الشيخ بالحشية المذكورة اى مطابقة الظل لذى الظل فان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل .

قوله (ص ١١٣، س ١٣) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اى استواء نسبة الوجود العقلاني الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون - الواجب والعقول المجردة كليات عقلية لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلاني الوجود الذهني للطبايع والمفاهيم العقلية حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلى العقلى مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهم بما هي موجودات في الذهن اى لها وجود رابطى بالنفس؛ كليات عقلية لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتية فانها «حينئذ» جزئية وليست كليات عقلية وان كانت كليات بمعنى اخر اى السعة والاحاطة كالفلك الكلى .

قوله (ص ١١٣، س ٤) : «و فيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطوني ومن الادراكية ، وجوده الرابطى بالنفس ومن عدم التأصيل في الوجود عدمه في هذا - الوجود الرابطى بالنسبة الى وجوده النفسى فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .

قوله (ص ١١٣، س ١١) : «واما الامتياز الشخصي.....»

لما عقد الاشراف للكلية والجزئي وفرغ عن الكلية شرع في الجزئي لكن الاولى ان يقال: واما الشخص لانه ليس نسبياً بخلاف الامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص ١١٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً من طريقتنا»

لما توجه على هذا القول ان الفاعل علّة بعيدة للشخص لانه من علل الوجود لا القوام فوجود الفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس سره) ان طريقتنا الوجود المعلوم متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست البينونة بينهما عزليّة- اذ الوجود الخاص فقر بحث و ربط صرف بوجود الجاعل .

ثم ان ظاهر القول بان التشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتألمين و انما لم يحمله عليه ولا القول الاخر من انه بالارتباط الى الوجود الحقيقي بل لم يتعرض لها لان الماهية فيها اصيل في التحقق والجعل و هي حيثيّة الابهام فمن اعطى الماهية لم يعط التشخص ولا ارتباط للماهية والانتساب الذي قالوا به مقول فاذ كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجود لكن وجود الفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالى ان يقول هويّة زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص ١١٤، س ١١) : «بجزء تحليلي»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضميّة لكان المنضم اليه موجوداً قبل الانضمام قبلية بالوجود اذ المفروض ان الانضمام خارجي والشيء ما لم يتشخص لم يوجد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل.

قوله (ص ١١٥، س ٣) : «وان مجموع الكليات كلى»

اذ من المعلومات البيئية ان ضم الكلى المنطقى ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكليته و ضم الكلى العقلى الى مثله لا يصير مناط الجزئية ايضا و كذا ضم الكلى الطبيعى و هو الماهية التى لا كليته ولا جزئيه الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهوية.

قوله (ص ١١٥، ٦) : «فان الهيولى»

اى الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص ١١٦، س ٢) : «بتحقيق مسألة الوجود»

من: ان التعيين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية لا من عوارض الوجود لها والانضمام فى العقل فيكفيه الاثنيّية فى ظرف الاتصاف كما بيّنا فى معنى الجزء التحليلي .

قوله (ص ١١٦، س ٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اى نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص ١١٦، س ١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانهما على ما حقق (قدس سره) فى مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجرداً ولا و ضعياً غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتداً فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان لذاته الوجودية هذا التمداد والتباعد المكاني كذا لها التجدد والسيلان والامتداد الزماني فللجسم في ذاته المتى كالوضع الا ان في اعتبار العقل هذا الوجود مضاف والى الجسم او "لا" و الى هذه المعنوفان ثانياً وهذا مرادنا من اللازم الغير المتأخر في الوجود فاذن صح ان الوجود مشخص له و صح ان الوضع والمتى مشخصان بخلاف الكيف مثلاً لان وجوده ضمنية<sup>١</sup> لوجود الجسم و اذا قيل التشخص بنفس الموجود اريد وجود نفس الطبيعة النوعية فان وجودان اعراضه تشخصات للطبايع النوعية التي لانفسها لا الطبيعة موضوعها نعم امارات تشخص الموضوع .

قوله (ص ١١٦، س ١١) : «فما ذكره الشيخ»

يعنى قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادم هذا التوجيه فان وجود الجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص ١١٧، س ١١) : «وكذا حال الزمان»

اي فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد على الشيخ لان الزمان عنده ليس مقدار سيلان الطبيعة بل مقدار سيلان الوضع الفلكي فليكن منظور المصنف (قدس سره) التحقيق لا الاعتراض.

قوله : «كما ان تقدم الاثنين...»

ففى كل من هذه الثلاثة اعنى الزمان والعدد والخط و نحوها مافيه التفاوت ومابه التفاوت واحد و هذا حكم حقيقة الوجود .

١- و يرد عليه انه قد حقق في مفره ان التركيب بين الاعراض وموضوعاتها ليس تركيباً انضمامياً بل التركيب لى جميع الاعراض و موضوعاتها بل في كل شيئين يحمل احدهما على الآخر اتحادى عينى والتركيب الانضمامي انما هو في المركبات الاعتبارية كتركيب البيت مثلاً .

قوله : « ما هو مصطلح القوم » اى المعلول لا مجرد مالا ينفك عن الشئ او عارض ممتنع الانفكاك .

قوله (ص ١١٨، س ٣) : «ومما استصعبه القوم»  
و بعض رؤساء الاشاعرة كالامام الرازى تمسك به للقول بالترجيح بلامرجح  
الذى هو مذهبهم .

قوله (ص ١١٨، س ٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة.....»  
و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة  
فالدائرة العظيمة التى فى جهة حركتها هى المنطقة دون الدوائر العظام الاخر والنقطتان  
الساكتتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الكلام الى جهة الحركة و فى تعيين  
الحركة - ثلاثة - اسؤله احدها ما مرجح هذه الحركة فى الاقصى مثلاً على حركة اخرى  
مساوية لها من الافراد المتساوية - لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة ولو  
مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما  
مرجحها على الاخرى المخالفة - فى قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى ما مرجح  
هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة -  
المتساويتين قدرأ و جهة او بحركة - مخالفة قدرأ او جهة - خص هذا بالصدر  
والوجود فى الخارج دون ذلك .

قوله (ص ١١٩، س ٢) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»  
هذا محط حصول فائدة الجواب يعنى ان فى الفاعل المخصوص خصوصية خاصة  
بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سابقاً و لاحقاً و اجتماعاً و تبادلاً كما طرد -  
الغير لحوقاً و اجتماعاً و تبادلاً - قابلية القابل الفلكى على ما اشار اليه بقوله: لان جوهر

الفلك لا يقبل.....» فان كل نوع منه منحصر فى فرد و محفوظ به و حده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً اخر دخيلاً فى اثبات -  
المطلب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصية خاصة - مع معلول خاص كما  
بذكر فى اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن  
الواحد» و ان «العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول» و غير ذلك فهم يقتضى ترتب  
المعلول المعين و تأبى عن ترتب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الاصل الاول  
اذا كان المجموع بالذات هو وجود الشيء ولا بد من سنجية بين العلة والمعلول فاذا  
تحققت السنجية: تحققت الخصوصية «بتة» بخلاف ما اذا كان المجموع بالذات هو -  
الماهية اذ كما لا سنجية «حينئذ» كذلك لا خصوصية .

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصية التى فى الفاعل العقلى وجود معين  
هو عين الهوية المخصوصة: ابنى ذلك الوجود عن ان ينتزع منه غير هذه الماهية المعينة  
المتشخصة - بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تهيو الفاعل» لان مادة الفلك لا سبق زمانياً لها على صورته حتى  
تمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مر انه لو كان الفلك مسبقاً  
بمادة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل فى شرايط الحدوث او الخلف .

قوله (ص ١١٩، سه) : «فاذا كان تعين الفلك بوجوده.....»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج  
الجواب من تعيين هذا الذات من بين الذات الشخصية لان الاحوال الخاصة من -  
العوارض المشخصة - لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصية .

قوله (١٢٠، س ٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصي»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذا الواحد مادة الكثير ان قلت :  
الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعي لان الماهية «من حيث هي ليست الالهى» قلت :  
نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقة للوجود بل عينه فكما لم تخلوا لماهية مادامت  
ملتفتا اليها العقل عنه فى مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عن الماهية  
منهما و من العوارض الاخرى الغير المتأخرة فى الوجود ليس مطلقها بل ما كان فى المرتبة  
بنحو العينية او الجزئية كما هو مقتضى تقديم السلب على الحثية على ما مر .

قوله (ص ١٢٠، س ٨) : «فالمكثر بالذات»

اى فى ذاته هو المادة و ليس المراد المتكرر بنفسه حتى يقال انه نفاه اولاً  
عموماً مع انه محال فى الواقع بل المراد ان ما يتكرر اولاً هو المادة المجسمة و  
لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكرر المكثر ان قلت : بالاخرة  
يؤل الى الحركة فهمى يلزم ان يكون متكررة بذاتها : قلت : المتكررة بنفسها التى قال  
بمحاليتها هى المتكررة بالكثرة الافراذية بالفعل لا بالكثرة الجزائية بالقوة كما  
فى الحركة و هذا جار فى الجسم أيضاً .

ثم ان فى قولهم : تكثر نوع واحد بالمادة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل  
القطع والحركة اشكالاً من النقض بافراد النوع فى عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا  
مادة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) فى كتبه : انه اذا تصورا خط بنصفين فى -  
الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول : بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه



القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونيّة بامثالها فى النفوس المنطبعة الفلكيّة لكنّها منطبعة فى جسمها فكل له وضع و موضوع متميّز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخياليّة اذ الخيال عندهم قوّة حالة فى الروح البخارى حلولا سريانيّا واما محذور انطباع العظيم فى الصغير فمشهور وروده عليهم فالتميز هناك ايضا بالمادّة ولواحقها .

واما ثانيّا فنقول: اذا جرى القاعدة غيرهم كالمصنّف (قدس سره) فى كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثراً وجوديّاً طبيعياً و ماهيّة لا ماهية فقط اى حصصها الشخصية و الماهيات الجزئيّة فتخرج الصور المثالية التى هى فى القوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد علمى تطفلاً ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعيّة المشتتة التى فيما لايزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيّات بنحو الكليّة بالوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لالها و كذا الصور الخياليّة موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التى فى موادها و اما ثالثاً فنقول المراد بعليّة المادة و لواحقها العليّة الناقصة و السبب الحقيقى هو العوارض الخاصّة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحوق الشخصات بالطبيعه النوعيه و الشخص او اماره الشخص العوارض الغير اللازمة و المواد معدّات لحصولها فى العالم الطبيعى بل فى العالم الاخرى حدوثاً لا بقاء واستدامه لان الصور هناك من لوازم الاخلاق و الملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال و الحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحوّلات و بالجملة للمواد اعداد فى هذه الصور الطبيعيّة لا مطلقاً اذ

قد يكون تكثر الصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلنا المسئلة في رساله- عليه-  
اجابه- لاستدعاء بعض الاصحاب<sup>١</sup> من شاء فلينظر<sup>٢</sup> .

قوله (ص ١٢٠، س ١٠) : «حركة القابل»  
في الاستعداد و صور هي مابه الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما  
انه مسبوق بمادة .

قوله (ص ١٢٠، س ١١) : «سبب كثرة القواطع كالتبخيرات والتدخينات»  
و غيرها من الاسباب الطبيعية والصناعية .

قوله : «ولولا الحركة»  
اي الحركة- الاستعدادية والجوهرية والآخرى العرضية- الأرضية والوضعية  
السمائية- الرابطة- للحوادث بالقديم .  
قوله (ص ١٢٠، س ١٦) : «وبالحركة ينقسم في الزمان»

اذ بالحركة يقع الشيء في الزمان و ينطبق عليه و من الستة الضروري- للحركة-  
الزمان فكما يتكثر الماديات العنصرية- بالاوزاع يتكثر بالازمنة .  
قوله (ص ١٢٠، س ٨١) : «وبالثاني ينقسم بالفعل»

اي بالآخر و هو الوضع ففي العبارة تسامح .  
قوله : «فنسبة الحركة» لائه كما ان الهيولى ما لم تصر مجسمة- لم تصر مكثرة  
كثرة وضعية انفصالية كذلك ما لم تصر سيالة- منوعة- لم تصر مكثرة كثرة زمانية  
اتصالية .

١- هذه الرسالة موجودة في المكتبة الرضوى و مكتبة كلية الآداب في طهران و قد ذكرناه في المقدمة .  
٢- ولنا رسالة مبسطة أبسطها الفهم المضمي الحكيم ولد حققنا هذه المباحث بتحقيقات لم يسبقها إلينا أحد  
من البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صبر الحكماء بما لا مزيد عليه .

قوله : «ان الهيولى شىء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسميّة واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص ١٢١، س ٢) : «واما وحدة وضع مثل الانسان....»  
لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد والتفريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوة .

قوله (ص ١٢١، س ٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان المكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاختدعكس تقيضه فكما صح ان كل نوع منتشر - الافراد مادي صح ان كل مالىس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد. قوله: ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل - المستدير فصل للفلك وافضلية الحركة المستديرة و اقدميَّتها و اتميّتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الانفصال اذا لاتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصراشخاصاً . ان قلت: لم لا يجوز ان يكون - الفلك او الفلكى مفطوراً على الانفصال ، فتى جعل جعل مفصولاً. قلت: لو كان - الانفصال ذاتياً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيَّته النوعيّة فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصالية لم يحصل الهويات ولم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فجاز على متصلها الاتصال و على منفصلها الاتصال كما ذكروا فى مذهب ديمقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفك لا يتبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص ١٢١، س ١١) : «وهذا التفصيل لا ينافى قولنا....»

الصواب ان يقال: لان هذا فى التشخص بالمعنى الاعم من اماراة التشخص. او يقال: هذا فى التشخص بمعنى التميز . واما ما ذكره (قدس سره) من: انها انحاء الوجودات . فلا وجه له لان تشخص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى آخر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميزاً ايضاً فالتميز اما بنفس ذات الشيء بحيث لا يزيد على ماهيته كالواجب تعالى. واما يزيد على ماهيته كتشخصه؛ فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصة السابقة الذكر ولا قابل كالعقول المفارقة واما بالمادة القابلة فقط من غير مدخيلة العوارض اللاحقة للمادة كالفلك والفلكى واما بالعوارض المفارقة اللاحقة لعدم الاكتفاء بالمادة كالعنصر والعنصرى و ليس المقصود حصر التميز فيها كما فى الواجب بصفاته المختصة وفى العقل بماهيته وفى الفلك بفاعله و فى العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ما كتبنا سابقاً والاّن نقول: هذا التفصيل فى التشخص بمعنى وجود نفس الشيء حق و صواب ايضاً اذا الامر فى الواجب تعالى ظاهر و اما فى العقول فحق ان تشخصها بفاعله لان وجود فاعلها مقومها فاتها

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهى من صقع الربوبية كيف و «ماهو» فيما «لمهو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للماديات واطافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقولية فلا تنافى التفصيل كون تشخص الشيء بعين وجود نفسه .

قوله (ص ١٣١، س ١٧) : «فى تحقيق معنى الجنس والمادة»

اى الجنس الطبيعى والمراد بالمحمولية الاتحاد الذى هو مطابق الحمل ومصادقه وكذا فى النوع .

قوله : «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادة الاولى نوع بسيط فى نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص ١٣٤، س ٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس وذات المادة واحدة والتفاوت باعتبار وصفى الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجية جازى ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص ١٣٤، س ٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكأيسين على بقاء موضوع النمو بان الجسم الباقي هو - الجسم فقط الذى هو مادة والمتبدل والزائل هو الجسم لا بشرط الذى هو الجنس بل تبدل النامى تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص ١٣٤، س ١٢) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهية الجنسية الجنسية

تحتاج الى الفصول وجوداً وتحصلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المقسم الى المقوم فلا يحتاج الجنس الى الفصل فى شيئة ماهيته لان شيئة ماهية كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامى الحساس والكم هو القابل للقسمة الوهية بالذات والكيف هو الهية القارة المخصوصة و هكذا وليس نقصانه لانه بعض الماهية لانه فى لحاظ نوعيته ايضا بعض الماهية وايضا الماهية الفصلية ايضا ناقصة لانها ايضا بعض الماهية غير مقصودة بالاشارة العقلية فى اجراء احكام الماهية هو الماهية النوعية فبيان الفرق بين الماهية النوعية والماهية الجنسية بوجهين : احدهما : ان النوع فى عالم الابداع وعالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن العوارض المادية من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات ونحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان فى عالم الابداع اوفى عالم التكوين هذا بطريق الاشراقين واما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغرائب و بالجملة عن العوارض التى هى امارات التشخص .

و ثانيهما : ان النوع و ان كان مبهماً محتملاً للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين العوارض المشخصة وجوداً غاية الامر ان العوارض بما هى عرضيات مراتب ثوانى ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة الى الفصول فانه متحد معها وجود الفناء الجنس فى فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المتفقة .

قوله (ص ١٢٥، س ٧) : «من الانفعال الشعورى»

بناءً على ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعالياً لا فعلياً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) فما

فادراك الجزئيات بالخلقية والكليات بالاتحاد ١ .

قوله (ص ١٢٥، س ٩) : «مبدء هذا الفعل»

اي الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يقتحم لفظ هذا لا يمكن ان يراد بالفعل التحريك الذى هو اثر القوة المحركة الحيوانية .

قوله (ص ١٢٥، س ١٧) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة فى الذهن»

فى كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخرة عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما : ان الكثرة امر ذهنى والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هى عينه

قوله (ص ١٢٥، س ١٩) : «فمنها ما يلزم .....»

اشار بكلمة «من التبعية» الى كثرة انحائها التى لم تذكر و كلزوم تعينات صنفية و شخصية لطبيعته نوعيته و لزوم كثرة المراتب لحقيقته الوجود و لزوم كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخر فى الوجود و لزوم كثرة المفاهيم الاعتبارية لكل بسيط وغير ذلك .

قوله (ص ١٢٦، س ٢) : «ومنها مثل لزوم التعين والابهام للمعقول من الحيوان....»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التى هى صفاته من التعين الذى له باعتبار فصله المقسم و من ابهامه الذى له باعتبار ذاته او التعين الذى باعتبار قوام مفهومه حيث ان الفصل المقسم غير معتبر فى قوام الجنس والابهام الذى فى وجوده او التعين

١- والحكيم المحشى دائما يتكرر هذا الكلام و قد قلنا ان النفس على مشرب المصنف خلال للصور والمعانى وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صدورى والاتحاد فى مقام الصعود والخلافة فى النزول ولا يتفاوت الامر فى الكليات والجزئيات و قد اشتهر عنهم العقل البسيط الاجمالى خلال للصور التفصيلية .

الذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادة لكنهما واحدة ذاتا والابهام الذى له بذاته والاول انسب بمقام استشهاد المصنّف (قدس سره) .

قوله (١٣٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه وبين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان التحديد فى ظرف العقل لاغير والجنسية والفصلية وان كاتنا من - المعقولات الثانية - ايضا الا ان المراد هناك اعم من الجنس والفصل الطبيعيين او العقليين . قوله (ص ١٣٧، س ١١) : «كذلك الصور الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالها فلا بد من دخول المحل فى حدّها .

قوله : «وفى المركب يتكرر» اى فى المركب من الصورة الطبيعية والعرض فان الجوهر مرّة داخل فى حد الصورة الطبيعية و مرّة فى حد العرض كذا قال (قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص ١٣٧، س ١٣) : «او قطعة الدائرة بالدائرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعة الدائرة بالدائرة .

قوله : «على ان اجزاء الحد...» كلام آخر على سبيل الاعتراض و هو انّا سلمنا تجويزهم هذه المسامحة اى زيادة الحد على المحدود لكن لم يقع ما هو الاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف الانسان بالاصبع والقائمة بالحادة والدائرة بالقوس بان يقال الانسان رأس و قدم و اصبع وكذا وكذا والقائمة هى الزوايا الحوادة او كل زاوية من المثلث المتساوى الاضلاع ثلثا قائمة والدائرة هى القسى لانها اجزاء متقدمة بالطبع كما هو شأن الحد فاجاب بان هاهنا وقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد



ازدياد تزيف هذا التحديد للجزء بالكل بان معرفة الحد والكل متأخر عن الجزء والفرق بين التقريرين ان في الاول استفساراً بانه لم رجح تحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديد بالاجزاء الخارجية مع انه اقرب و جواز هذا و في الثاني ذكر علاوة لتزيف هذا التحديد بالكل بانه ينبغي ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفى الجزئية للاجزاء بالنسبة الى حقيقة المحدود (الى آخره) قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كمالية الهوية لاجزاء اصل الهوية- كما في الاصبع فان اجزاء الهوية المأخوذة في مقام اجزاء الماهية اما اجزاء اصل الهوية مطلقا كالجسم واما اجزاء كمالية- الهوية- كاليد او كمالية- اجزاء الهوية كالاصبع او كمالية حسنها و زيتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه التعميم في المادة ليشمل الموضوع فان السطح الذي هو الكم و هو قابل للقسمة مادة لهية الدائرة السطحية- او الخطية- و كذا مادة لهية الزاوية- فان الزاوية سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئة- محاطية- السطح عند تقاطع خطين .

قوله : «والغلط في الاول.....» ففي الاول اذا اخذ الاصبع في تعريف الانسان اخذ ما بالعرض الذي هو الاصبع لانه من اجزاء كمالية اليد التي هي من اجزاء كمالية الانسان كما مر لان الجزء الاصل له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غير لازم، مكان المقومات و في الاخيرين اذا اخذ القسي في تعريف الدائرة و زوايا الحواد في تعريف القائمة اخذ ما بالذات الذي هو اجزاء الخط والسطح للذين هما مادة الدائرة والقائمة التي هي كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان الدائرة شكل و هو هيئة في

الخط والقائمة شكل و هو هيئة في السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثاني : ١٠ اخذ ما بالذات الذي هو الاتصال فانه ذاتي للدائرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسي للدائرة والحواد للقائمة وثلى القائمة لزاوية من المثلث والكل باطل لان كلاهما منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص ١٢٨، س ٣) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقى لان ما قبله تام في اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص ١٢٨، س ٨) : «فيلزم ان يبطل»

لان احدا المتحددين لا يبقى اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتى .

قوله (ص ١٢٩، س ٢) : «ولم يزل بما هو مادة»

اي ذات المادة و بعبارة اخرى المادة البعيدة و اما المادة النوعية والمادة القريبة فقد زالت لان المادة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية و اذا زالت العلة زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انه فرق بين الجسم الجنى والجسم الذى هو مادة فان الاول امر مبهم مأخوذ لا بشرط والثانى معين مأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .

قوله (ص ١٣٩، س ٣) : « كيف والفصل .... »

يعنى انهما على تقدير كونهما وجودين لا بد من الاحتياج بينهما ليؤدى التركيب الى الوحدة ان قلت هذا وارد على المصنف ايضا اذ الصورة شريكة العلّة للمادة قلت: ماهى شريكة العلّة هى العام البدلى من الصورة ان قلت فليكن العلّة للجنس هى - العام البدلى من الفصل قلت: لما كانت المادة واحدة بالعدد باقية فى الاحوال والتبدلات جار فيها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هى وجودات الفصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فى الناطق بطوره و فى الصاهل بطوره و كذا فى - الهيولى و فى العقل المفارق .

قوله (ص ١٣٩، س ٨) : « من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

« من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

قوله (ص ١٣٩، س ١٢) : « قلنا المادة لما كانت فى ذاتها امرأ مبهماً ..... »

من حيث جواز تحولها الى صورة بعد صورة لانها قوة بحثه لا فعلية لها ولا تعين حتى تأبى عن التحول الى الصورة فهى تتحد بالصورة جعلاً ووجوداً لجواز اتحاد القوة والمبهم بالفعلية والمعين وبالجمله اتحاد الالامتحصل بالمتحصل وفيه ان الهيولى

ا- حكيم محشى گمان کرده است که ترکیب بین ماده و صورت انضمامی است و بر قول باتحاد چند مناقشه کرده است بهريك از این مناقشات چند مناقشه وارد است چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاصدرا ذکر کرده است بهترین دلیل برهانی است که ما از برای اثبات حرکت در جوهر ذکر کرده ایم و بر ترکیب انضمامی بنا بر قول به حرکت چند اشکال وارد ساخته ایم اگر ماده و هیولا مقام و مرتبه یی از خود داشته باشد که صورت در آن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی منحاز از صورت باشد و هر فعلیتی بماهى فعلية اباء از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر شود که اخدهما علت و دیگری معلول باشد و در طول یکدیگر واقع شده باشند بین آنها نه ترکیب انضمامی است و نه ترکیب اتحادی و مما ذکرنا بطل ما توهمه الحکیم المحشى انهما مترتبان فی الصعود اگر ماده

لیست بلامتصل کالماهیة اذ لها شیئة وجود ایضاً فلا تتحد<sup>۲</sup> مع الصورة اتحاداً -  
 الماهية مع الوجود و ایضاً حیثیة القوة تنافی حیثیة الفعلیه - كما ینادی به دلیل  
 القوة والفعل المثبت للهیولی فكیف تتحدان وایضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ینافی  
 انعلیة والمعلولیه - بینهما المتقابلتین بل الحلولی بینهما فالتحقیق انهما موجودان  
 بوجودین الا انهما لیستا متكافئین كالماء والتراب بل مترتان فی الصعود و ان لا  
 ینفك احدهما عن الاخری فهما كالصورة الجسمیة والصورة النوعیة و بوجه كالبعدین  
 المجرد المكانی والبعد المادی المتمكن فیه وهل جعل الصورتین و وجودهما او جعل  
 البعدین و وجودهما واحد و ذلك بخلاف الجنس والفصل لفناء الجنس فی الفصل و  
 بالحقیقة وجود الجنس وجودات كما مضی فی العاشیة الاخری - ان قلت الجنس فی -  
 المركبات علی قولكم كیف یتحد مع الفصل جعلاً و وجوداً و كیف یصحح الحمل

←

مرتبه یی از فعلیت داشته باشد منحا از صورت یا فعلیت محضه است یا فعلیتی است که در آن شأن تحول  
 بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خود مرکب از هیولی و صورت باشد و همین کلام در  
 «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده ایم  
 چون عقل صورت بلکه يك وجود واحد را بعد از تحلیل عقلی بدو جزء جوهری قوه الفعلیه و فعلیه الموجوده  
 منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشراق صورت نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد  
 نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت معین و واحدی علت هیولی نیست بلکه طبیعت صورت  
 علی التبادل وحدت صورت در این فرض وحدت شخصی است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجود شخصی  
 عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفارق و صورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این  
 کلام را ما در رساله حرکت در جوهری و شرح حال و آراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل  
 ذکر کرده ایم .

۲- هیولی شینیت وجودی و تحصیل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی  
 ندارد چون قوه در هیولا متصل است و هیولی بعینه جنس مبهم است و علت و معلولیت آنها نظیر علت  
 عقل اول از برای عقل دوم نیست و گرنه با هم ترکیب نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل است و تابع  
 نحوه تخقیق هیولا می باشد

الذى هو الاتحاد فى الوجود بينهما فانهما عين المادّة والصورة والتفاوت بين تين و  
ذين ليس الا باعتبار اخذهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنى الاتحاد فى المركّب -  
الخارجى ان يلاحظ بين المادّة والصورة فيه نحو اتصال بحيث تعدان مرتبتين من  
موجود واحد كالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل على الموضوع وليس اتحاد الجنس  
والفصل فيه كاتحادهما فى البسيط .

قوله (ص ٣٩، س ١٤) : «فاذا وجدت مادة المركّب.....»

فان المادّة عنده قابل للاتحاد والتحول الى اشياء صوريّة كثيرة ووجودها وجود  
له انحاء ولا يأبى كثرة الاطوار بخلاف الصورة فانها لا تتحد بصورة اخرى ولا يمكن  
تحولها اليها و الا لزم الانقلاب المستحيل ولها نحو واحد من الوجود والحاصل انّ  
المادة لما كانت قبل هذه الصورة متلبّسة بل متحدة بصورة اخرى و لم توجد هذه  
الصورة بعد بل الصورة متفارق هذه ويوجد فى عالم المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودين  
فى حال الاجتمال وليس كذلك بل فى حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر من  
المغايرة بينهما يصحح الحلول والعلية والمعلولية عنده (قدس سره) و عند السيد السند  
الذى سبقه فى هذا القول .

قوله (ص ١٣٩، س ١٦) : «وصودف الجنس صادقا.....»

اي هذا الجنس الجنس الطبيعى الذى فى المركبات و هو عين المادّة ذاتا واما -  
الجنس بما هو فليس واحداً بالعدد كما للمادة التى كانت جائزة التحول عنده من  
صورة الى صورة بل وجوده وجودات ويصدق على الكثرة المختلفة الحقايق فليس  
واحداً عددياً يتبدل عليه الفصول او يتحول اليها و ايضا لو كان الجنس بما هو هو كذلك  
لم يبق فرق بين التركيب العقلى والتركيب الخارجى و هو بصدد ابداء الفرق عند قوله

(قدس سره) بل المراد «الى آخره» .

قوله (ص ١٢٩، س ١٧) : «ان مادة النوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اما التحرك فظاهره على التركيب الانضمامى  
اطبق .

قوله (ص ١٣٠، س ١) : «فهذا هو الفرق بين المركب والبسيط»

من ان فى المركب جنسه مادة جائزة التحول الى الصور التى هى الفصول بخلاف  
البسيط كالعرض الذى هو بسيط خارجى ومركب ذهنى اذ لا مادة للعرض يجوز عليها  
التحول والتبدل فان المتصل لا يزيد على الكم وكذا المنفصل فان الجنس والفصل فى  
البسيط موجود بوجود واحد وفى المركب وان كان كذلك حال الاجتماع الا ان فيه  
مادة متحولة متحدة بصورة صورة- وفى البسيط لا مادة- كذائيه- فالجنس ماهية لها  
ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هى الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس سره) باتحاد  
الهيولى مع الصورة نفى الوجود عن الهيولى بل ان لها وجود استعدادى<sup>١</sup> كما ان للصورة  
وجود فعلى و بهذا يستتم الحلول والعلية بينهما الا ان الوجود الاستعدادى لما كان  
خفيف المؤنة ضعيفا امكن له ان يتحول الى فعلية لا تعصى ولا تأبى من قبله كالتأبى  
بين الوجودات الفعلية .

نظم :

اذ صورة بصورة لا تنقلب      على الهيولى الانحفاظ منسحب

١- وجود استعدادى موجود بالصورة وكان من مراتب كثرة الصورة لا ان الهيولى وجود استعدادى منحا عن  
الصورة و يرشد الى ذلك انه بناء على القول بالحركة الجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة  
الكاملة اللاحقة و هكذا الى ان يتجردا للصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لاوجودات  
الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص ١٣٠، س ٥، ٤) : «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعنى لو كانت المادة امرأ بعينه منضماً اليه والصور منضمت و هكذا الجنس  
والفصل في المركبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس  
بزوال احدهما و بقاء الاخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى  
ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقية وان يكونا  
موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة -  
الجسمية لا توجد بدون النوعية - دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل  
وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء نفس الشيء بل ان كنت ذا بصيرة  
واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها و مبادئها القابلية و شرحت العالم  
تشريحاً فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته  
تكثير الواحد و ضممت كلاً الى سنخه وجدها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و  
صدقت بماورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلماً خلاء من المواليد حيناً و  
كان آجماً برهة وكان مملوئاً من الضفادع مدّة و كان مملوئاً من الافراس دهرأ و من  
الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تاماً مرتباً  
مرجع الكل الى مقامها الهولوى ثم الامتدادى الذى هو «كفّاع صفصف لا ترى فيها  
عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر  
عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه  
بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغي ان يفهم خلقه العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدواً و حتماً فمن الله المبتدا و اليه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير .....» جواب سؤال مقدر كان قائلًا يقول هب ان الجنس البعيد او القريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذها لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حدة الانسان بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقي فى الاحوال و هى المصححة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسية و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصححة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقية و عندهم هيولى عالم العناصر و احدة بالشخص و صرحوا بانها انواع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ ١ : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لان العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل الفعّال والواحد بالعموم انما هو شريك العلة» .

قوله (ص ١٣٠، سه) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر. منها : ان الفصل شيئية الماهية كغيره من الكليات الخمس لا شيئية الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئية الماهية بل شيئية الوجود



والجنس ماهية ناقصة فما شيء النوع وكيف يكون النوع ماهية تامة . و منها :  
ان الفصل مطلب اى والوجود مطلب هل . ومنها : ان الفصل متصور والوجود الحقيقي  
لا يحصل فى الذهن . و منها : ان الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منها  
ان الماهية النوعية ايضا نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضا الفصل جزء  
الماهية و اذا كان وجودا كان الوجود جزء الماهية و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال : اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لان الوجود  
كما هو ارفع شأنا من ان يكون مفهوما مأخوذا فى الحد كذلك ارفع من ان يكون  
فضلا حقيقيا اشتقاقيا الا بالعرض فانه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل  
بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال : الوجود ليس مفهوم النوع بما هو  
مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات  
فاذا حكم على شىء بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان  
يقول الفصل جزء الماهية مميز لها او النوع تمام الماهية المشتركة بين الافراد او نحو  
ذلك يبحث بحيث يرى الى المعنون والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن و فى العین  
فاذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهية ولوازمها فهمى فصل والا فلا فالفصل له نحو  
من الوجود لا انه الوجود و سنبين تحقيق مراده و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقية  
الاخيرة بعد ورق انشاء الله .

قوله (ص ١٣٠، س ١٠) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا .....»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميز و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميز  
بذاته المتعين بنفسه و كما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الآخر و  
عن الجنس .

قوله (ص ١٣٠، س ١٥) : «الفصل اذ لم يكن .....»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن الفصل الاخر بخصوصية فيه كذلك متميز عن الجنس فالجنس بنفس العموم متميز عن الفصل والفصل بنفس الخصوص، فظهر ان كل متميز ذاتي لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص ١٣٠، س ١٦) : «فصول الجواهر»

اي يصدق عليها الجواهر صدقا عرضيا لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتي ..

قوله (ص ١٣١، س ٥) : «كما زعمت<sup>١</sup> اتباع الرواقيين»

لفظهم ان الصورة النوعية حالة في المحل المستغنى لان الصورة الجسمية مستغنية في التحقق عنها والهيولى التى يقول بها المشائون استغنت في تحققها بالجسمية و كل حال في المحل المستغنى عرض .

والجواب ان الحال في المحل المستغنى في التحقق والتنوع جميعا عرض والهيولى الاولى والثانية وان استغنت في التحقق لكن لا تستغنى في التنوع فانه الهيولى وان كانت هيولى مجسمة لا تتنوع الا بالصوَر النوعية ؛ الا ترى انه لا جسمية فارغة عن النوعية وكما انه بين الهيولى والصورة الجسمية تلازم كذلك بين الجسمية والنوعية تلازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع الفصول» و هذه الفصول ليست من الجواهر لان

١- فى بعض النسخ : كما زعمه .....

٢- وقد ذكر هذا البحث مفصلا فى كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار و هو (ره) قد حقق هذا البحث بما لا مزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والالتقوّم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعيّة وجودات خاصّة كالفصول .

قوله (ص ١٣١، س ١٥) : « كما قال الشيخ »

و مثل البسايط الفصليّة فيه البسايط الجنسيّة و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص ١٣١، س ١٨) : « فالجوهر النطقى يلزمها ..... »

اي النفس الناطقة من لوازمها الحيوانيّة فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتيّاً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والاوساط والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع فعليات كل القوى بنحو اعلى و ابسط .

قوله : « والجوهريّة بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها » كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهيّة من الاسفار « ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسيمة » الا ان يؤل اليه اى الجوهريّة من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقلة بسبب توجّهها الى الهيولى المجسّمة و تعلّقها بها .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهريّة بازائها و اما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب - الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مثبتتها والعقل المجرد جامع الوجودات

التى دونه و وجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودى و قابلية كل صورة وفى العاقلة قابلية التحول الى كل معقول و فى الهيولى السعة الاستعدادية بحيث انبجست منها كل القوى والاستعدادات وفى الجوهر العقلى السعة الفعلية بحيث انبعثت منه كل المبادئ والفعليات فيما دونه فهو كشجرة طوبى و هى كشجرة الزقوم طعام الاثيم كلتاها كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اى صورته ذاته و ذاته وجوده اذ المجرء لا مادة له فتمام ذاته صورته<sup>١</sup>

قوله (ص ١٣٢، س ٣) : «وكل مركب وجوده صورته.....»  
لان الصورة هى الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما كانت متحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصورة هذا فى العين واما فى الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهية المركب لان كلاً من مفهومى المادة والصورة ما به الشئ هو هو والمجموع حدها التام .

قوله (ص ١٣٢، س ٦) : «وان كان بعض الصور.....»  
متعلق بقوله : «وكل مركب وجوده صورة» اى وان كان بعض الصور لا يقارن المادة دائماً وليست المادة من لوازم ماهياتها و من ذاتياتها بل لوازم وجودها -

١- و كثيراً ما يطلق الصورة على ذات الشئ و تمام هوية الموجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن على ع و قد سل عنه عن العالم العلوى. قال عليه السلام: صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد والسر فيه ان المادة غير داخله فى قوام الشئ وشيئة الشئ بصورته التامة وقد قرر فى مقره ان مقارنة الصورة مع المادة فى بعض الاحيان لا يلزم تلازمها مطلقا والموجود اذا تم نصابه وتجاوز عن هذا العالم يصير صورة تامة كما فى المجرد عن المادة من دون تجرده عن المقدار و اذا تم وجوده و كمل ذاته يتجرد عن المقدار ايضا .

الطبيعى لا المثلالى فالوجود المادى والذات التى ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للماهية وجوداً و من اللوازم الاخص لا المساوى لكن الانتزاعية تنافى ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على الاقرب فالأظهر تفريعه على الابدع والمراد ان المركب بما هو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان الوجود يساوق الوحدة ففى - الحقيقة صورته موجودة و هى واحدة و مادته مستهلكة فيها فوجود المركب بما هو مركب و كثير انتزاعية

قوله (١٣٣، س ١١) : «ولو نظرت حق النظر....»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرد الاشتراك اللفظى بل بالاشتراك المعنوى و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متعددأ والا فكل موضع يستعمل اللفظ فى معانى يمكن القول بذلك و هو ظاهر البطلان اذ المعانى المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما فى اطلاق الامكان على معانيه والقوة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص ١٣٣، س ٤) : «وساير الصور والفصول.....»

السرى فى كون الذاتيات فى الانواع عوارض لازمة فى النوع الاخير بل فى كل نوع عند ورود فصلها الاخير ان الطبيعة لا يتخطى الى مقام الا واستوفت جميع - الفعليات التى فى مادون ذلك المقام بمقتضى قاعدة امكان الاخص المستعمل فى السلسلة الصعودية وان كل بسيط الحقيقة كل الوجودات التى دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التى للملائكة والجن والحيوان والنبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب النقايس .

قوله (ص ١٣٣، س ٦): «فحقيق الفصول ليست الالوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذا الموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هي: انه كما قال المحقق الشريف في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية اشكال و اقوال لانها بعد تعددها في العقل هل هي واحدة في الخارج في مرتبة تقرر الماهية الذي اختلف فيه انه متقدم بالتجهر على الوجود كما يقول المحقق الدواني والمحقق اللاهيجي<sup>١</sup> و اتراهما او الوجود متقدم بالاحقية كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهية هل تتحد وجودا او يتعدد وجودا ايضا او ليست ماهيات الاجزاء متحققة في العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود في الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل في العقل منه بسبب التنبه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامة او خاصة ذاتية ؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضية ؛ ان انتزعت من وجود متعلق بذلك لاصل<sup>٢</sup> متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذا القول هاهنا وفي موضع من مبحث العلّة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقي لفصل الحقيقي ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذا القول ليس لماهيات الفصول تحقق في الخارج ليكون بازاء الفصول المنطقية والمراد بالفصل المنطقي ليس نفس الفصلية المعروفة في المنطق و ان كان اكثر تداولا اعني الكلي المقول في جواب اي شيء في جوهره بل مقابل الاشتقاق اعني المفهوم المعروض لذلك المأخوذ في الحد الخالي عن الاشتقاق و هذا هو مراده

١- و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجي في اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مرامه و اظهر الحق في الهيات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تصلبه في اصالة الوجود «هستی از نظر فلسفه و عرفان ١٣٨٠ هـ ص ٥٦، شرح مشاعر لاهيجي ١٢٨٢ هـ ق ص ١٨١

٢- قوله (س ١١) : «لاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محصلا .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: ان الفصل المنطقي اذا كاان موجوداً لا يجب.....  
 ان قلت : فعلى هذا ينبغي ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاء الوجودات  
 قلت لما كان شيئاً الشيء بصورته وفصله والبواقي من الاجناس والفصول من اللوازم  
 كما صرح به تكلم فى الفصول و هذا بيان شامل مناسب لما قيل هذا الكلام وما بعده  
 وها هنا بيان آخر اخص منه تتكلم به خارجاً عن عبارة الكتاب هو ان الفصل الحقيقى  
 للانسان هو النفس الناطقة و هى عنده<sup>٢</sup> وعند الشيخ الاشراقى (قدس سرهما) لا ماهية  
 لها سوى الوجود كالعقول وما فوقها وفصول جميع الانواع كالا جناس بالنسبة الى الفصل  
 الاخير و صورها كالمواد بالنسبة الى الصورة الاخيرة التى هى النفس الناطقة للنوع -  
 الاخير الذى هو الانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجواهر الاخير فلا فصل الا  
 فصل الانسان و هو ليس الا الوجود .

قوله (ص ١٣٣، س ١٥) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال فى الكلى الطبيعى كثير لان القائل بوجوده اما يقول بوجوده بعين  
 وجود الاشخاص واما يقول بوجوده منعزلاً عنها والاوّل ينشعب الى اقوال ثلاثة مضت  
 فى كيفية التركيب من الاجزاء العقلية - احدها: ان الجنس الطبيعى والفصل الطبيعى  
 والنوع الطبيعى كلها واحدة فى الخارج تقوماً و وجوداً والتعدد ليس الا فى العقل  
 وثانيها : انها متعددة تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقوماً و وجوداً  
 والثانى ينشعب الى قولين لان وجوده الانعزالى اما فى عالم الابداع و هو وجود  
 ارباب الانواع و هذا قول من سمع من الاشراقية ان رب النوع كلى اصنامه و اما فى  
 عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمدانى وهما سخيّان جدّاً و بانضمام قول المصنف

٢- نفى الماهية عن غير الحق لا ملائم القواعد النظرية والكشفية .

(قدس سره) و قول النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب المصنف (قدس سره) وقد ذكرنا في موضع آخر ان الوجود واسطة في العروض لتحقق الكلى لا انه واسطة في الثبوت ولكن بعض اقسام الواسطة في العروض .

قوله (ص ١٣٤، س ٣) : «اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً»

اي محمولاً موجوداً في العقل .

قوله : «كمراتب الحرارة ....» فالحرارة المشتدة السيالة لما كانت متصلة واحده ليس لها فرد بالفعل الا الفرد المتصل الزماني المحفوظ من المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول والفصول المنطقية هنا في الفاتر والشديد الحرارة والاخر ليس بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية اذا وجدت متشعبة كما في مواضع اخرى واذا وقف هاهنا في حد ومثله القول في مراتب السواد السيل كالنستقي والعودى والنيلي والحالك .

قوله (ص ١٣٤، س ٧) : «ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية فصول اشتقاقية»

اي لا اختصاص لهذا الحكم في الاعراض بل يتحقق في الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس الناطقة ولا سيما المفارقة عن البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل الوجودات التي دونه فننتزع منه المفاهيم الكمالية والفصول المنطقية التي للانواع التي تحته ولا فصول حقيقيّة اشتقاقية فيها لان كلاً منها كل الانواع التي دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص ١٣٤، س ٩) : «فثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحداً له مراتب و عرض عريض ثبت التشكيك فان مافيه التفاوت و مابه التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص



واحد كالانسان الواحد و له هذه السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقية بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذالتخالف النوعى ليس تشكيكاً .

قوله (ص ١٣٤، س ١٢) : «فى خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاحتفاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثانى والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكاملة- و ناقصة- و متقدمة- و متأخرة وما قالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى الحق لان الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هى الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك فى الذات والذاتى فمعنى كلامهم انه التفاوت فى حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعية ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض المادية- اختلاف المواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلثم جرء والتسلسل تعاقبى مجوز عندهم والهولى المجردة محال والفيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لا تتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعى فى الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف فى الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل التشكيك هو الاختلاف فى النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه التفاوت و مابه التفاوت واحداً وهو نفس النوع و فى اختلافه الافرادى بالعوارض وان كان النوع مافيه التفاوت ولكن نفسه ليس مابه التفاوت كما علمت .

قوله (ص ١٣٤، س ١٥) : «في بعض الانواع والذاتيات....»

انما خصص بالبعض نظراً الى نفى التفاوت التشكيكي مطلقاً عن الاعراض النسبية لا اعتباريتها والامرالاتزاعي في الاكلمية والانقصية تبع المنتزع منه والنسبة تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افراد لها بذاتها و انما يعقل ذلك في الماهيات - المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لانهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عند الشيخ الاشراقي اربع و هي الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدية في المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشراقيين من ان الشدة والضعف غير مختصين بالكيفيات بل يسريان في الكم والجوهر فالاصل المحفوظ في الشدة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والقلّة اللواتي كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف والكم المتصل والكم المنفصل هو الكمال والنقص والمشائون تبعوا العرفيات اللسانية والحقايق لا تقتنص من العرف واللغة .

قوله (ص ١٣٥، س ٢١) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية

والمعنى .....»

المراد بالماهية مابه الشيء هو هو اي قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشيء او ذاتيه بحسب ذاته و قوامه عرض عريض بحسب كمال في نفس ذات الشيء و توسط و نقص فيه بحيث يكون مافيه التفاوت عين مابه التفاوت لا ان يكون التفاوت في حد الفردية او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هي حقيقة الوجود لا غير .

قوله (ص ١٣٥، س ٦) : «سواء كانت ذاتيات او عوارض....»

لان من يقول لا يكون لذات الشيء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتية يقول

به فى العوارض ايضاً لانها لافراد انفسها ذاتيات والمفروض انه لا يكون لشيء واحد الا طور واحد ومن يقول بجوازه لا يقصره على المعروضات فمن فصل و جوز فى - العرضى غير الوجود و منع فى الذاتى ففى كلامه تهافت .

قوله (ص ١٣٥، س ٧، ٨) : «لانه بذاته متعين»

اى لانه حقيقة و هويّة بخلاف الماهيات التى عبر عنها بالمعاني الكليّة فانها امور مبهمه لا متحصلة حتى يتحقق فيها شدة و ضعف فالوجود كما انه بذاته متعين فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص ١٣٥، س ٩، ١٠) : «فهو بذاته منقسم و تقسم.....»

لبساطة كل مرتبة من الوجود فليس فيها المتقدم ممتازا عن التقدّم ولا الشديد عن الشدة والكمال عن الكمال ولذا كان مابه الامتياز فى الوجود عين مابه الاشتراك .

قوله (ص ١٣٥، س ١١، ١٢) : «وعدمه نقص و ناقص.....»

لما كان النقص عدماً لم يقل الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه كذلك فان حيثيّة الوجود حيثيّة الالباء عن العدم نعم قد يقال النقص على نفس مرتبة فاقدة لكمال مرتبة اخرى و هو يكون عين حيثيّة هذه المرتبة من الوجود و حيث ان له معنيين حصل التوفيق بين كلامه هذا وبين قوله ان الوجود مما يتفاوت كمالاً و نقصاً وبهذا ايضاً يدفع شبهة عن مقام التوحيد و هى انه اذا كان للوجود مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والكمال عين المرتبة الكاملة والنقص عين المرتبة الناقصة لبساطه كل مرتبة وعدم تركيبها من جنس و فصل فان المراتب كالفصول الاخيرة البسيطة او الاجناس - العالية البسيطة والكمال والنقص متباينان كان حقيقة الوجود كثيرة لا واحدة وبيان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبة لمرتبة اكمل فهو مباين للكمال لانه عدم لكنه ليس عين المرتبة - الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقي بالنسبة الى الوجود الجمعي فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفي الحقيقة المشكلة التفاوت بسنخ الحقيقة - لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ - الحقيقة .

قوله (ص ١٣٦، ٢٠١) : «وكذا المشائون زعموا.....»

بناءً على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيات كما ان الزيادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقلّة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص ١٣٦، ٥٠، ٦) : «لانه كساير المعاني.....»

اي لان موجوديّة العامّة ان قلت فما معنى قولكم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلي و هو حكم الوجود العام قلت الوجود في قولنا هذا عنوان الحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنون بل لا حكم له لانه الفاني فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عريضاً و مراتب ذاتيّة متفاضلة و اين هي من المفهوم فاذا جعلت المرآت مرئيّة - وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونه مفهوماً لاحقيقة .

قوله (ص ٣٦، ١١، ١٢) : «والجواب بلسانهم.....»

ان الفصل في ذاته امر بسيط اي ماهيّة بسيطة لا جوهر ولا عرض اي شيء من الاعراض الخاصّة من الكم والكيف و غيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شيء منها على ذلك الامر البسيط صدقا ذاتياً وان صدق صدقا عرضياً اذ لو صدق شيء منها صدقا ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجتسماً بواحد عن التسعة و

ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض المطلق ليس جنساً  
لأنه من العروض و هو الحلول والوجود الرابطي بالموضوع وهو بعمدية ماهيات  
المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثيراً من الاعراض توجد غير داخلية تحت الاجناس  
التسعة وان اجناسها تسعة لا مطلق العرض كالنقطة والوحدة والحركة والوجود -  
الخاص الامكاني و نحوها عندهم و عدثوا منها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون  
كل جوهر مجسماً بالجواهر حتى يصدق عليها صدقاً ذاتياً بل ربما يصدق على شيء  
صدقاً عرضياً و من ذلك فصول الجواهر وبالجملة فالفرق بين مشرب المصنف (قدس  
سرته) و بين مشربهم ان الفصول عنده (قدس سره) وجودات خاصة و عندهم ماهيات  
بسيطة كما حققنا .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣) : «فصل السواد سواد.....»

لان الجنس الذي هو السواد لازم غير متأخر في الوجود لفصله المقسم و بعبارة  
اخرى الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له و لان احدهما  
يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود والاتحادهما جملاً ثم بهذا الذي  
ذكروا حصل التوفيق بين قولهم ان الاشد والاضعف في السواد مثلاً يرجعان الى  
الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشدية والاضعفية معاني النور والسواد و  
غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا  
فصل النور و غيره .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣، ١٤) : «واما بلسان هذا الوقت....»

ان قلت المشائون الذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتقدوا ان الفصول  
ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الماهية وان استثموا رائجته

ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصة على ما وجَّهنا كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطة و ناقصة ايّه: حقيقة كانت كما ينادى به ادلّتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيات فلما علمت ان الاختلاف التباينى كالنوعى والجنسى و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهية فصلية مباينة بتمام ذاتها - البسيطة - لماهيّة - فصلية - اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلائن الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية - البسيطة - و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت فى النوع الواحد فى حد الفردية وفى الجنس بالفصول قول بالتشكيك فى حقيقة الوجود فان التشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به فى الاسفار من الوقوع فى التشكيك فى الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسى فى العقل الاول على الثانى وفى الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر وما فيه التفاوت فى الجوهر غير ما به التفاوت وهما فى الوجود واحد انما هو بناءً على تأويل مذهبهم فى باب تباين الوجودات كما مرّ فى اول هذا الكتاب وذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصّلين و محقّقين فكيف يتفوّزون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوى و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هي متخالفة .

## المشهد الثاني

قوله (ص ١٣٧، س ١) : «المشهد الثاني في وجوده تعالى وانشائه النشأة الآخرة والاولى» .

اي في فعله وانشائه المبدعات التي هي في الحقيقة من الآخرة وليست من الدنيا «الاول تعالى تام الوجود» اي ليس له حالة منتظرة «فوق التمام» اي كل وجود وكمال وجود فيما سواه مترشح منه فلا يعوزه شيء من كمال اعم من الكمال الاول والثاني او صفة خاصة بالثاني واما كونها في الاول تعالى عين ذاته فهو مقتضى البرهان «او ارادة» خلافاً للكرامية القائلين بحدوث الارادة بل جميع الصفات اوداع خلافاً للمعتزلة القائلين بان الداعي على اليجاد ايصال النفع على العباد وليس عندهم واجب الوجود بالذات غاية الغايات كما برهن عليه الحكماء

قوله (ص ١٣٧، س ٥) : «فلا يعتربه تغير ولا تأثر و انفعال من غيره»

ولو كان ذلك الغير حيثية انضمامية من الفاعلية الزائدة الحادثة واما الانفعال عن الغير المنفصل فهو ايضاً يلزم لان العرضي الحادث لا يمكن ان يعلل بذاته القديمة او تعقل زايد للفعل من الصورة المرتسمة او تعقل الاصلح كما يقوله المعتزلة في باب مرجح الحديث<sup>١</sup> اولاً تعقل لغرض زايد والاسم يكن مختاراً حقيقياً كما في المختار - الامكاني حيث انه مسخر مقهور للتصديق بفائدة الفعل «ولو كان في وجوده» هكذا في كثير من النسخ والصواب في وجوده من داع زايد او وقت كما قال الكعبي اختصاصاً

١- اي الحادث و قد اختلفوا في مرجح الخبث و اتم الاول مختار العرفا : (وللناس في ما يشقون مذاهب)

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادّة او آلة لو استدعى فعله الكلى مادة وآلة بالفرض بمعنى تقدير العقل فلا يكون اولاً من كل وجه اى ولو من جهة الفاعليّة والحال ان تعالى كما انه اول بالذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صريح ذاته ولما كانت حقيقة فاعليّته ذاته اذ مبدء صفاته الاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عن الغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لا يلزم تأخر فاعليّته عن الغير اذ لا علة للداعى او الوقت او المادة او-  
الآلة سوى ذاته لا ذلك- التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعليّة له تعالى بلا داع او وقت او نحوهما ففى فاعليّته للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخر وهكذا فيلزم اما التسلسل واما وجود شىء مقدم على فاعليّة .

قوله (ص ١٣٨، س ٢) : «لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته»  
لانه لما كان تاماً و فوق التمام ولا مساوى له فضلاً عن الاكمل منه فلا محالة لو  
تغيّر فرضاً لكان تغيّر الى الادنى من الكمالات الامكانية المعلولة بل المعلولة  
لمعلولة .

قوله (ص ١٣٨، س ٣) : «طبعاً»  
هذا القيد لاجراء الخلع واللبس للميولى فى الانقلابات العنصريّة قسراً فان التغير  
ات فى العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق الخلع واللبس كخلع الصورة الهوائية  
عن الميولى و لبس الصورة المائية و خلع البياض عن القرطاس<sup>١</sup> ولبس السواد واما بطريق

١- لان الخلع واللبس تكونان فى الجوهر والعرض ولا يختصان بالعرض او الجوهر فقط



الاستكمال كصيرورة الجماد نامياً والنامى حيواناً والحيوان انساناً حيث ان المادة حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شىء زايد<sup>١</sup>

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»  
لكن عبر به لان الكون والفساد اللذين عند القوم من اقسام التغير لا التحرك لكونهما دفعيين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدرج والحركة الجوهرية<sup>٢</sup>.

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «فهو ذو ماهية لا اقل»  
لان كل ذى مادة فهو ذو ماهية ولا عكس فالمحقق بشىء ان لم يكن فى مرتبة من مراتب وجوده بل كان فيها استعداداه كان ذلك الشىء ذا مادة حاملة لاستعداداه ايضاً لان القوة التى فى الخارج والخلو الذى فى حاق الواقع الذى هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعى هو المادة وان لم يكن فى المرتبة من الواقع التى هى شيئية الماهية فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التى هى الامكان الذاتى والخلو الذى فى مرتبة الماهية من حيث هى يكفيهما القابل التعملى العقلى ولكن الاول تعالى لما كان صرف الوجود الذى لا اتم منه وهو حاق الواقع وعين الاعيان و متن نفس الامر فلو كان فيه خلو و كان قوة واقعية واستعداداً عينياً لكونه فى الموضوع الواقعى العينى وحامل الاستعداد هو المادة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التلازم بينهما فكان جسماً «تعالى عن ذلك علواً كبيراً» .

١- لان فى الاستكمال على طريقة صدر المتألهين لبس ثم لبس لاخلع ولبس و بناءاً على طريقة الشيخ واتباعه واترا به خلع و لبس والقول بالكون والفساد باطل والشيخ قائل بالخلع واللبس حتى فى الاستكمالات الطولية  
٢- بناءاً على طريقة القوم حصول هذه التغيرات فى الصور الطولية والعرضية ليس تدريجياً بل دفعى و اعلم ان ههنا بحث ذكره المصنف فى الاسفار وتعليقاته على الحكمة الاشراق

قوله (ص ١٣٨، س ٦) : «فى الاشارة الى ان صفات الله تعالى.....»

ان قلت : هذا المشهد فى افعاله تعالى وقد فرغ عن الكلام فى معرفة ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو مذكور فى المشهد الاول فايئة مناسبة لهذه الاشارة بهذا المقام؟ قلت: مناسبتها من حيث انها مبادئ الفعل فان الفعل الاختيارى هو الذى يكون مسبوقاً بمبادئ اربعة هى العلم والمشية والارادة والقدرة سيما انه بصدد اثبات انه تام الفاعلية و غيتها عما سواه و انه دائم الفيض غير منقطع الجود ازلاً و ابدًا ولا شك ان قدم الصفات بل عينيتها للذات يثبت هذا ولا سيما ان علمه فعلى و مشيته و ارادته نافذتان و قدرته احدية التعلق و خصوصاً ان احدى مراتب علمه الحقائق المتأصلة التى هى ارباب الانواع وانها فى شيئيه- المعلوم اقوى من نفسها فانها بوجه افعال الله الابداعية لكونها عقولاً فعالة تؤدى و تسوق الى الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص ١٣٨، س ١٠) : «قد خرج فيه من القوة الى الفعل....»

الاولى يجب ان يكون جميع كمالاته بالفعل و يمكن ان يقرء بالبناء للمفعول من باب التفعيل اى يعتقد فيه تعالى ان صفاته من باب الفعل المحض لا شوب قوة فيها فالمعنى اخرجت بحسب الاجتهاد العقلى من اعتقاد شوب القوة فيها الى اعتقاد الفعلية المحضة فيها او القوة بمعنى الشدة كما وقع فى كلام المعلم الاول اى من الجمع الى الفرق ومن الاجمال الى التفصيل و من الاحدية الى الواحدية او الى الظهور فى المظاهر كما يقول: ان صفاته كل الصفات فعلى قراءة التفعيل ضمير غيره فى قوله: «لاجهة فيه غيره» راجع الى الفعل و على الثانى الى وجوده او انه اسم اى غير هو لانه قد يكتب بدائرتين

١- و كلما له مدخلة فى فاعليته تعالى يكون عين ذاته فتكون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد على ذاته .

إشارة الى صفتي الجمال والجلال وقد يكتب بدائرة واحدة إشارة الى اتحادهما و  
عينيتهما لذاته تعالى ولهذا يمكن ان يكون اسماً في قوله تعالى «سنريهم آياتنا في -  
الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» .

قوله (ص ١٣٨، س ١٢) : «وقد مر ان وجوده كل الوجود.....»  
قد مر في الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر واما ان صفاته كل الصفات فعلمه كل  
العلوم كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء» و مشيئة كل المشيات  
كما قال تعالى «وما تشاؤون الا ان يشاء الله<sup>٢</sup>» و قدرته كل القدر «ان الله على كل شيء  
قدير» و هكذا .

قوله (ص ١٣٨، س ١٣) : «وما هذا شأنه يكون كل شيء»  
اي وجوداً من حيث الظهور واما الاشياء من حيث الحدود والفقدانات فاعدام و  
من حيث شيئية الماهية فهي دون الظهور كما انها دون الوجود .

قوله (١٣٩، س ٣) : «ومن استصعب»  
فان صورة الشمس مثلاً التي هي علمنا لا يحكى عن القمر والشجر والحجر فضلاً  
عن الكل فكيف يكون علم الله البسيط الواحد الذي هو عين ذاته كاشفاً عن ذاته كاشفاً  
الاقدس و عن غيره حاكياً عن كل شيء ؟

والجواب ان علمه وجوده البسيط المبسوط ووحدته وحدة حقة حقيقية لا  
عديده محدوده كوحدة الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقيقي حاضر ذاته لذاته  
فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء كل وجود في وجوده و كل ماهية تحت اسمائه

وصفاته و آيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيلية فانه علم واحد و صورة علمية واحدة بمعنى ما به الشيء بالفعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهية له الا ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخرة في الوجود عنه \* .

قوله (ص ١٣٩، س ١٠) : «العلم هناك في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم في شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا ايضاً اقوى لان الاشياء بانفسها تحصل في الذهن فماهياتها محفوظة في المواطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر و بالحجر حجر و وجودها في الذهن وجود نوري بسيط وان كان وجودها الخيالي و وجودها العقلي بعلاوة هذا مجرد محيط بكل افراده بخلاف وجودها في عالم الطبيعة فانه ظلماني ميت مجهول دائر زایل فاذا كان هذا هكذا فماغنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلى من - المعلوم و شيئية الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجرداً بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العلمي الاولى فانه ماهى عليه حقاً و حقيقة<sup>١</sup> .

- 
- ١- لان تركيب الوجود مع الماهية تركيب عيني اتعادي والتأخر والعروضي انما يكونان في الذهن والتعامل العقلي
  - ٢- لان الوجود الذي علم بالاشياء الخارجية و علة لتخلقها اقوى من المعلوم الخاص والمعلوم الموجود في العلة بوجود جمعي كان اتم و اقوى وانفذ من الوجود الفرعي الخاص للمعلوم واما نفس المفهوم الخاص للعة او نفس المفهوم الذي يحصل في الذهن من الاشياء وجود تبعي وليس وجود المعلوم في العلة من هذا القبيل
  - ٣- واهل الحق ذهبوا الى أن حقيقة كل شيء عبارة عن تعينه في علم الحق و مرتبة الواحدة لا الاخريات الداتية التي تبنى فيه جميع التعينات و كافة الانبيات .

قوله (ص ١٣٩، س ١١، ٢٢) : «فوق الشيء و يزيد»  
والاظهر هو الشيء بدل فوق الشيء .

قوله : «قال الله تعالى : وما امرنا الا ٢ واحدة»  
اي ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا كلمة واحدة «فان الواحد لا يصدر<sup>٢</sup>  
عنه الا الواحد» او ما عالم امرنا الا كلمة واحدة على ما هو مذهب المصنف (قدس  
سره) ان جميع العقول كشيء واحد ذي مراتب وعالم الامر كلام الله ومثله النفس  
الناطقّة الكاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطائف السبع او ما امرنا الذي  
هو الوجود المنبسط الذي لا تكثر فيه الا بتكثر الماهيات الا واحدة و هو كلمة  
كن التي بها الماهيات يكون و انما كلامه سبحانه فعله كما في خطبة نهج البلاغة .

قوله (ص ١٣٩، س ١٥) : «لو صدر عن كل عقل عقل»  
اي لو صدر عن الواحد المحض واحد محض لما وصلت النوبة الى الجسم لكونه  
مركباً وكثيراً من حيث التركيب من الهيولى والصورة وتركيب الجسمية من الاجزاء الغير  
المتناهية ولو صدر عنه الكثير بالذات الخارجى لكان في ذات الحق كثرة بالذات فلا  
بدء ان يكون وحدة فيثية انزل من وحدته ذاته بان يكون واحداً بالذات كثير بالعرض  
لان الماهية والامكان ونحوهما مجعولة بالعرض .

١- س ٤، ٥ و ٦

٢- والمراد بالامر هنا ليس الامر التشريعي لان الامر التشريعي كنهيه متعدد كالامر بالصلوة والصوم والحج  
وسائر العبادات فالامر هو الامر التكويني و ما هو من صفة تعالى واحد بالوحدة الاطلاقية و هو الوجود  
المنبسط على الماهيات .

٣- اي الوحدة الظلية التي يحكي من ذاته و هو كظل تابع للذات .

قوله (ص ١٤٠، س ١٠) : «فبجهة وجود ذاته ....»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لازم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سمّ تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سم : بالنور والظل والظلمة . وان شئت سم : بتعقل المبدء وتعقل ذاته النورية اى وجود العقل و تعقل ذاته الظلمانية اى ماهيته الامكانية فبجهة الوجوب او النور او تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثانى و بجهة الوجود او الظل او تعقل ذاته النورية صدر منه نفس الفلك - الاقصى و بجهة الامكان او الظلمة او تعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم الفلك الاقصى الا شرف بالا شرف والاخص بالاخص كمن تصور فى نفسه كمالات وحصل منه فى وجهه نضارة و بشاشة او تصور فى نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه فى وجهه انقباض و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبد الله الانصارى (قدس سره) بالفارسية : « الهى چون در تو نگریم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگریم خاکنم و از خاک کمتر » .

قوله (ص ١٤٠، س ١١) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يصف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة الى انه لا تفاوت بين جعل - الجهالات التعقيلات والملاحظات او نفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولة و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلى الوجوبى واعتراض الفخر الرازى على الحكماء ب : ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامة من ان اسناد هذه -

هـ - بشاشة العقل و ابتهاجه انما هو سبب وجود نورى بسيط و انقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكى و ان شئت قلت : ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم والله هو المنزه عن صفات الاجسام .

خطأ اذ ليس مرادهم ان الامكان او الماهية نفسها مصدر بل وجود العقل مكتسباً كسوة الامكان او كسوة الماهية الامكانية مصدر لجسم الفلك كما ان وجوده مضافاً الى الواجب بالذات مصدر للعقل الثاني و قد اشار (قدس سره) اليه بقوله : صدر منه والكل منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهام العامة من ان اسناد هذه الاشياء الى العقل تفويض و مناف لعموم قدرة الله تعالى و بيان الدفع ان الاسناد الى العقل مثلاً لا ينافي الاسناد الى الله لان العقل يدالله و كلمة الله على ان اسناد العقل الى الله اسناد الكل الى الله لان العقل كل مادونه من الوجودات والفعليات و بهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ايضاً و ايضاً عنه دفع آخر و هو انه المراد بهذا الواحد الصادر الوجود المنبسط الصادر عن الوجوب و هو واحد بالوحدة الحقيقة الحقيقية فلا يشذ عن ساحه حضور صدوره وجود و الماهيات الاعتبارية صادرة ثانياً و بالعرض و هذا في النظام الجملي و اما في النظام التفصيلي فبالترتيب التذي ذكره شكر الله سعيهم و لعله (قدس سره) لهذه الاشارة و للاشارة السابقة الى دفع الاعتراض الفخر الرازي و ان الكثرة في العقل ولحوق الماهية به بالعرض عبر بالمنهج العرشي

قوله (ص ١٤٠، س ١٧) : «قال الله تعالى : و اوحى في كل سماء امرها»

اي نفسها العقلية التي هي من عالم الامر والموحى اليه هو السماء الطبيعي والوحي لغة السرعة .

قوله (ص ١٤١، س ٢) : «الى غايات عقلية.....»

اي العقول العرضية من الطبقة المتكافئة و هي ارباب الانواع فان الموجودات الطبيعية يتحرك جوهرها حتى يشتد وتكامل فيلحق و تتحول صورتها الطبيعية بعد

بلوغ آجالها الى صورتها المثالية ومعناها ونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت في كون الحركة طبيعية مع استنادها الى اشواق وارادات تهافت لاءنها تكون حينئذ اراديتها .

قلت المراد بالطبيعية هو الجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضا لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة في جميع الحركات هو الطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم - الاول ان حركة الفلك طبيعية .

قوله (ص ١٤١، س ٧٠٦) : «فيكون الجواهر المفارقة.....»

اي ارباب انواع البسايط والمواليد العنصرية على عدد المحركات والحركات الكلية الحادثة المنقطعة في كل نوع نوع و اما الدائمة في الفلكيات فيبانها على الخصوص في قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص ١٤١، س ٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارصاد الفاضل بطلميوس فهي اربعة و عشرون .

قوله : «هي صور هذه الحركات» المراد بالصورة في الموضعين مابه الشيء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص ١٤١، س ١٣) : «فجنود الله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر في هذا الاشراق والمراد بالجنود في الآية اعم من - المبادى المفارقة والمبادى المفارقة والمبادى البرزخية كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادى الغير المفارقة والملائكة المدبرات امراً لها كثرة وافرة لا تعدد كذلك المبادى المفارقة العقلية والملائكة الصفات صفات والسابقات



سبقاً لا تحصى فان الانوار الالءفهبديّة الكاملة بعد مفارقتها النواصيت يلحق بالقوا .  
 ويزداد عدد القديسين الى غير النهاية كما قال الشيخ الاشراقى (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٢، س ٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات.....»

و كان الوجوب الذاتى والدوام الزمانى عند هؤلاء و عند القائلين السابقين من  
 الطبائىة والصابئين مساوقان و كذا عند اللاحقين المذكورين فالمغالطة من باب  
 اشتباه العام والخاص او من باب سوء التاليف والاستنتاج عن موجبتين فى الشكل -  
 الثانى هكذا الفلك او المادة باقسامها او الزمان و نحوه دائم والاله هو الدائم فالفلك  
 هو مثلاً الاله و من تفوه من هؤلاء بان المادة هى المبدء فهو اقرب الى التأويل بان  
 يراد بالمبدء المبدء القابلى و هو اول السلسلة الصعوديّة .

قوله (ص ١٤٢، س ١١) : «وهم الحرانليون»

وهم منسوبون الى «حرّان» بالحاء والراء المهملتين والنون رئيسهم و هم -  
 التخميسيون القائلون بقاء خمسة و مرادهم بالخلاء هو المكان كما ان المجوس  
 ثوريثون والنصارى تثليثيون و بعضهم عبّروا عن ثلاثة اقانيم باقنوم الوجود و  
 اقنوم العلم و اقنوم الحيوّة و كلامهم اقرب الى التأويل و ان جعلوا التثليث باعتبار  
 المفهوم العنوانى لا الحيشيات المختلفة للوجود والعلم والحيوّة كانوا موحدّين و  
 هؤلاء الفرق الثلاث مشركون «ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار» والضّمير فى  
 انها خمسة الى الالهة المستفادة من المقام لا الى الاله لمكان الهيولى و غيرها ولا  
 الى المادّة مثل السوابق لهذا ايضا .

قوله (ص ١٤٢، س ١٤) : «وهؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول»

اى كل هؤلاء الفرق المعدود يعدون انفسهم من ارباب المعقول حاشاهم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملة البيضاء عنهم .

قوله (ص ١٤٣، س ١) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصحح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثه والعاقل يعلم ان اية مصلحة تفوت لو كان - العالم مستتيراً ضعافاً مضاعفة - بنور الوجود الذي هو خير محض و اية مصلحة في العدم الذي هو شر محض .

قوله (ص ١٤٣، س ١٣) : «ما تخيله في وهمه ....»

لعلك تتوهم ان الصواب ان يقال ماتوهمه او تصوره في وهمه لان الوهم يدرك المعاني لا الصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخييل في الوهم ما هو فعل - المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذي استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا - استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور في الخيال مثل تصوير الخيال نور - السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمي .

قوله (ص ١٤٣، س ١٤) : «بنور هدايته»

اي بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله .

قوله (ص ١٤٤، س ٣) : «ما تصوره»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو -

الله انما هو لان الكمال عند كل طائفة شيء فكل واحد من الناس يخضعون عند الكمال المطلق ويعشقونه ويمجّدونه وهذا فطرة الله التي فطر الناس عليها .

قوله (ص ١٤٤، س ٦) : «الا ان كفرهم لاجل تصديقهم»

وقد قال على عليه السلام : «اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به»  
والاولى ان يقال كفرهم لاجل حصرهم و تقيدهم الحقيقة :

«جمالك في كل الحقايق ساير      وليس له الا جلالك ساتر»  
وايضاً جميعهم مسلمون لانهم يدركونه و كفرهم لاجل عدم استشعارهم  
باستشعارهم وان المستشعر به ماذا كما قيل:

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست      یقین کردی که دین دربت پرستی است

قوله (ص ١٤٤، س ١٢) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذا الامر الماهية في الكل والمادة في البعض والامر الوجودي الذي هو كلمة كن اذ تعلق بماهية قبلته والصورة التي اذا تعلق بمادة انقادت لها فاذا قال الحق لماهية الالف اقبل الوجود الاستقامي قبلت و لماهية الدال اقبل الوجود الاعوجاجي قبلت و لمادة الورد اقبل الوجود اللطيف العطري قبلت و لمادة الشوك اقبل الوجود الشوكي قبلت و هكذا في الماهيات والمواد الاخر ففي الكل لاسبيل الاطاعة لا تستطيع تمرداً ولا خلافاً لانه امره الذي بلا واسطة بخلاف الامر التشريعي لانه امره الذي بواسطة مظهره الاعظم وهو لسان الله تعالى و هذا كما ان النفس الناطقة امرها لقواها الذي بلا واسطة من جارحه او غيرها ماض على تلك القوى و اما امرها الذي بواسطة اللسان و غيره ففيه يتطرق الطاعة والمعصية .

قوله (ص ١٤٥، س ٣) : «اعلم ان الاول تعالى اشد سار و مسرور و مبهج و مبتهج بذاته»

اعلم ان محبة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعبر بعبارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاعتباط ونحوها والتوقيف الشرعي ان منع كونها او كون المشتقات منها اسماء الله تعالى لم يمنع الاسناد والتوصيف كما انه منع من اسمية الخاتم والطبايع مثلاً لا الاسناد والتوصيف كقوله ختم الله على قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل الشرع خلاف في اطلاق لفظ العشق عليه والحق جوازه لقوله تعالى في الحديث القدسي «من عشقني عشقته و من عشقته قتلتها ومن قتلتها فعلى ديتة و من على ديتة فانا ديتة» فهذا الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قدروا ه جسم غفير من المعتبرين من العامة والخاصة حتى كثير من اهل الحديث كصاحب المجلى ابن جمهور<sup>١</sup> والمحقق البهائي<sup>٢</sup> والعلامة محسن الفيض<sup>٣</sup> (قدس سره) وغير هؤلاء والسر في عدم تداول العشق على لسان الشرع كتناوله على السنة الطريقة ان النبي من حيث انه نبي مؤدب الناس بالآداب الشرعية ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبي من مقام الوحدة الا من حيث هو ولي كقوله «لى مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبغى له .

١- صاحب المجلى في العجلى الطبعة الحجرية ١٣١٦ هـ ق ص ٢٨

٢- الكشكول لشيخنا البهائي قدس سره ط ١٣٨١ هـ ق ص ٢٥٠ .

٣- و به قال العلامة الكاشاني في كتبه كالواهي والعلم اليقين والحقايق

قوله (ص ١٤٥، س ٤) : «اجل مدرك...»

اما انه اجل " مدرك فلان العقل الانساني اعلى مدارك الانساني والله تعالى مبدء العقل الكلى الذى فوقه فكيف المدارك الاخرى واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل و اجل " من كل جليل و كل جمال وجلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من الحضورى والحصولى الحضورى ومن الفعلى والانفعالى الفعلى و من التفصيلى والاجمالى التفصيلى ومن الاكتمالى والوجهى الاكتمالى واتمىة واحد من الثلاثة يكفى فى اتمىة- الابتهاج والعشق فكيف وقد اجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص ١٤٦، س ٣) : «سعادة العشاق المشناقين....»

العشق اعم من الشوق اذ فى الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شايق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز فقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شايقات بخلاف العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الا الوجدان فهى عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط بذاته و بعده المراتب الاخر على ما ذكره (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٦، س ٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعريض بالقوم بان تحصيل الاوضاع للجسام الفلكية والشوارق لنفوسها غاية سهلة بل لا بد لها من الاستكمال ذاتا وجوها بالحركة الجوهرية و فى كل صفاتها بتجدد الامثال كما فى الصفتين اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فى الازمنة الغير- المتناهية و كفيته وصول الافلاك الى الغايات تتم بالحركة الجوهرية- والتبدل- الذاتى فكل فلك له افراد متصلة و لكل منها قبض و تسليم لله الواحد القهار فى وقت

وقت شيئاً فشيئاً و ذلك قوله : « كل يوم هو في شأن<sup>١</sup> » ففي كل حين ابتداء واعدة و ايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر و اما - الوصول الى الغاية بنحو الانسان حيث اّته يترك البدن و استعمال آلاته عند كماله و تحول النفس الى عالم المعنى فهو غير متأت لها .

نه فلك راست مسلم نه ملكرا حاصل آنچه در سرّ سويداي بنی آدم از اوست  
فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين العروج اليونسي<sup>١</sup> ولا يتيسر لهم مظهرية  
الاسماء التشبيهية كذلك لا يتأتى الفلك الغاية التي للانسان الكامل مع اّته يلزم انقطاع  
الفيض لان الفلك بحركته رابط الحوادث الكونية الى القديم ولولاه لما تكون متكون  
واما الوصول الى الغاية بان يصير نفسه مفارقة عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل  
نفسه بعالم العقل و يترقى نفوس كاملة من عالم العناصر و ترفض البدن و تتصل بالافلاك  
و تحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم العقل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا فهو  
تناسخ باطل<sup>١</sup> .

واعلم ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كليه العالم الى  
الغايات حتى تبلغ الى غاية الغايات طولى لا عرضى فان جميع الصور فى الحركة حتى  
تصير مشتدة واشتدادها ان تستغنى عن المحال و تتحول الى عالم المثال و تصير  
كنقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون متعلقة بل عين التعلق بالمعاني و جميع -

١- قرب حق از قيد هستی رستن است نسی ببالا و به پائین رفتن است

٢- واعلم ان معراج يونس ع كان فى الماء و معراج النبی فى السماء .

٣- واعلم ان غاية وجود الانسان و نهاية استكمالته فنائه فى الاحدية الذاتية بحيث لم يبق له اسم و رسم  
لان منشأ ظهوره هو الاحدية الذاتية و بوجوده تحصل القيامة الكبرى و بفنائه و صمقه يتحقق الطامة العظمى

النفوس في الحركة حتى تصير مشددة واشتدادها ان تستغنى عن استعمال القوى والمواد و تصير عقولاً<sup>٢</sup> فالنفوس الناطقة القدسية تصير عقلاً فعالاً و روحاً قدسياً والنفوس الحيوانية تصير عقولاً متكافئة في الطبقة العرضية فتستهلك فيها و هي محشورة الى الله<sup>٣</sup> واما النفوس الفلكية فعلمت كيفية وصولها الى الغايات و يوم القيامة يوم نسبته الى كل الاوقات بل الى الدهر الذي هو وعاء المجردات كنسبة اليوم الزماني الى ساعاته و دقائقه في الشاملة والمشمولية بل نسبة الاوعية الى هذا الوعاء نسبة ذوات الاوعية الى الحق المحيط تعالى شأنه و جعل وعاء الوصول الى الغاية من الاوعية الزمانية للموجودات التي في السلسلة العرضية الزمانية من الاوهام العامية فطلب الغاية الاخيرة متوجهاً الى غابر الازمان كطلب مبدء المبادئ ملتفتاً لفت مواضي الاخوان فكما ان الحق المنزه جلّت عظمتة في مرتبة احديته و واحدته لتمايئته و احاطته و تجرده عن الماهية فضلاً عن المتعلق فضلاً عن المادة لا يسعه الزمان كذلك في مرتبة قهاريته و ظهوره بوحده في آخرته<sup>٤</sup>.

ان قلت : كيف دثور كل العام و خراب جميع الدنيا القائل به الحكماء والانبياء.

قلت: الوصول الى الغايات بنحو التحول و معلوم ان عند التحول فناء المتحول منه في المتحول اليه والا لم يبلغ الغاية الا ترى انه عند صيرورة النامي حيواناً والحيوان انساناً والعقل بالقوة عقلاً بالفعل لم يبق من السوابق اسم و رسم فعند العقل بالفعل

٢- ولكن عقولاً لاحقه-

٣- لا يبعد ان يكون محل حشر النفوس الحيوانية المجردة بالتجرد البرزخي هو العالم المثال لكل فرد مادي و ان حشرت احياناً مع العقول المتكافئة انما هو توسط الفرد البرزخي .

٤- لان الملاك في المبدء والعود والاجمال والتفصيل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير ومع ذلك لا فعلية و كمال فى مرتبة سابقة-  
الا وفى اللاحقه- فكل ما ترى فى الكل الافرادى اجره فى الكل المجموعى فاقراء  
وارقا «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد  
اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل  
فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكملها فعلية مادتها وشيئيه-  
الشيء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة  
والاتصال الوجدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشيء واحد  
مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصاً وهذا لا ينافى ان يبقى شيء هو نوع آخر  
برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما  
هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو  
بالدثور الكلى .

قلت: انك مأنوس بالبعديّة الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهى منزلة  
الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و  
توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات  
والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمته- غير متناهي- لان وعاء كل شيء  
بحسبه، ان متناهيًا فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه  
فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كليّة العالم و بعديتها لمبدء المبادئ لا بدء ان تحافظ



البرهانين فتكون ذا العينين فتجمع بين الحدوث و دوام الفيض و قدم الجود من قديم الاحسان والا «حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء» و ذلك يستتم بالقول بالحدوث - الدهرى الذى حققه السيد الداماد (قدس سره) و نحن قررناه فى مواضع اخرى او بالقول بالحدوث الزمانى بمعنى التجدد وسيلان الطبايع كما حققه المصنف (قدس سره) كذلك يجب عليك ان تجمع بين الوضعين و هو الحسنة بين السيئتين بل الفوز بالحسينين فتؤمن بدثور الدنيا باجمعه وبلوغ العالم الى الغاية القصوى بكلية «بكليته. خ،ل» توقن ايضا بعدم انبثات وجوده و نقاد كلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و ليعذرني اخوانى فى مشيى على خلاف هذه التعليقة فان هذا المطلب من اهم المطالب .

قوله (ص ١٤٧، س ٢١) : «نفوس المترددين.....»

اى الذين لم يتمكنوا فى مقام التمكين ولم يتخلصوا من التلوين فقد يتعلقون بالملاء الاعلى و قد يسقطون فى مهوى الدنيا ولم يذكر اصحاب اليمين من السعداء و هم من عشاقه فى المظاهر الجزئية كاصحاب الدنيا الا ان هؤلاء يطلبونه فى المظاهر الجزئية الدائرة الفانية و اولئك يطلبونه فى المظاهر الجزئية الدائمة الباقية اذا درجهم فى النفوس المترددين لعدم تخصيص الجهة العالية بالجهة الكلية حتى يشمل الجزئية و حينئذ العلو باعتبار جنبه البقاء.

١- حدوث دهرى معنى محصلى ندارد و حدوث عالم وجودا اثبات نمى كند چون وجود سرمدى حق كه علت دهر «عقول» است قديم است ناچار معلول آنهم قديم است و عالم دهر علت عالم ماده است و عالم اجسام معلول دهر و لقاتل ان يقول: اذا كانت العلة قديمة و العدم المعتبر فى العلة «اى عدم المعلول» قديم پس عالم دهر قديم زمانى است و همچنين معلول آن اللهم الا ان يقال بالحركة الجوهرية فى الاجسام كما قرره المصنف والماتن

قوله (ص ١٤٧، س ١٠) : «انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركباً  
الاوله نفس و حيوة .....»

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصية من المثل المعلقة فانها من شئون -  
النفس الكلية منزلتها منها منزله - الصور الخيالية - من نفسك المنطبعة و نفسه - كل  
نفس بالصور الخيالية اذ في مرتبه - ادراك الكليات العقلية بل كل واحد من الكليات  
العقلية - عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً  
بالفعل و عقلاً مستفاداً و على القول باتحاد المدرّك والمدرّك فكون كل صورة  
مثالية من عالم المثال الاكبر او الاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ١٤٧، س ١١) : «لا بد وان يكون امرأ عقلياً....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهوى لان تأثير الجسم والجسماني  
بمدخلية الوضع كما قرر ، والوضع لا يتصور بالنسبة الى الهوى اذ لم توجد بعد و  
حيثما وجدت فهي غير وضعيّة اذ الوضع في المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهوى  
وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهوى صورة ما وهي واحدة بالعموم  
والهوى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما في -  
الحقيقة شرط لوجود الهوى و فاعله الواحد بالعدد الذي هو المفارق والصورة الجسمية  
متجددة بالامثال والنوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة او المتناقصة والحركة لا بد  
فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آنية  
فلا بد من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب<sup>١</sup>

١- واعلم انه بناءً على اتحاد المادة والصورة وجوداً فالامر في حدوث الصور النوعية يدور على امرين ويلزم  
اما حدوث الصور على نحو التدرج والحركة الدائرية واما يلزم انعدام الحقائق ومنها الهوى و حدوث  
الكائنات من كتم العدم لانه ليس للهوى حقيقة منحازة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان  
قوى جداً وان فغل عنه الاكثرون

قوله (ص ١٤٨، س ٦) : «فى ثمية دخول الشر فى القضاء الالهى» .

اى سببه الهيولى كما سيصرح فالهيولى جنّه و وقاية فى باب انتساب الشر الى الوجود كما ان الماهية جنّه و وقاية له فى باب انتساب النقص اليه كالنقصية الامكانية التى يترأى فى العقول المفارقة المحضة واما كيفيه دخول الشر فى القضاء الالهى فهى انه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان احدهما عذب و حلو والاخر اعذب و احلى فالاعذب ان الشر عدم كما ادعوا بداهته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولا للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نفى و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب افلاطون الحكيم المتأله والعذب ان الشر و ان كان وجوديا وامكن ان يكون مجعولا بالذات للخير المحض لان خيره غالب على ما علم فى التقسيم المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذوخيرات غالبه مجعول لا بما هو ذوشر مغلوب فالنار مجعولة بما هى ذات خيرات لا تعد لا بما هى محرقة لثوب مسكين والوهم مجعول بما هو مدرك المعانى الجزئية الفاضله الجيدة كالخوف عن الهلكة او كالخوف عن الميت و هكذا وهذا مشرب ارسطاطاليس الحكيم .

قوله (ص ٤٨، س ٩، ١٠) : «دون الطبايع والاجرام»

و كذا دون الاعراض الاخرى غير الاضاء والانوار العرضية فيسمونها الهيئات الفاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنوريه بالانوار العرضية والاسفهبديه الفلكية والانوار القاهرة الاعلى والادنين ومرتبته قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقية بل الوجود بشرائره نور والوجوب الذاتى نور على نور .

قوله (١٤٨، س١٢) : «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

اي الصور النوعية الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع في الافلاك والعناصر والمراد بالاولية في الاجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها علل العنصریات و احيازها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهدية وقواها و اشار الى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعداد و بقوله : و بما هي في اصلها من عالم النور .

قوله (١٤٨، س٥١) : «وبما هي في اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان كان قوة الوجود والقوة بالنسبة الى الفعلية ظلمة- الا انها بالنسبة- الى العدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبة- الى النير و شعاعه- الا انه نور بالنسبة الى الظلمة و في ذاته ايضاً وكذا القوة والاستعداد في انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلى مراتبه الوجود الذي هو فعلية محضة لا قوة تعترية- و ادناها الوجود الذي هو قوة بخته- لا فعلية فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهولي نوع بسيط جنسه مضمن في فصله و فصله مضمن في جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (ص١٤٩، س١٨) : «وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم.....»

بالمعنى الذى هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فانه لا بد وان يصير نوعاً من الانواع المتكافئة محتاج الى الصورة النوعية و هي الطبيعة السارية في كل الاجسام وليس المراد من الحيثية الجسمية فقطاي بالمعنى الذى هو به مادة و نوع من -

الانواع المرتبة فانها فى نوعيتها المرتبة غير محتاجة الى الصور النوعية المتكافئة؛  
لانه اذا كانت الهيولى نوعاً بسيطاً فى عالمه فكيف الجسمية والصور النوعية انما سميت  
صور النوعية لان التنوع التكافئى فى الجسمية و فى الهيولى بها و لهذا بعد تمامية -  
الهيولى فى التحقق بالصورة الجسميه - فهي محتاجة بعد الى الصور النوعية ولكن فى -  
التنوع اى فى صيورتها نوعاً نوعاً فى تحصيلاتها الثالثية - كالجسمية او الهيولى -  
المجسمة فى التحصيلات الثانوية لافى التنوع الرتبى الذى ذكرناه فان كلا منهما نوع  
برأسه فى السلسلة الصعوديه و ان لم يكن كل من الثلاثه منفكة عن الآخرين ولكن  
فرق بين ان يكون الشئ مع الشئ دائماً وان يكون الشئ نفس الشئ ثم ان الفرق  
بين الدليل الذى ذكره هاهنا على وجود النفس اى الصورة المثالية لكل شئ وبين  
الدليل الذى ذكره فى الاشراق الثامن ان هاهنا استدل من مسلك عدم ربط المتجدد  
بالثابت الا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فى الحركة بوجود  
اصل محفوظ .

قوله (ص ١٥٠، س ٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس.....»

اى بما هى مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة  
على طاعة النفس كما مر .

قوله : «ثم ما يلحق الجسم.....» اى للطبيعة افعال ثلاثة احدها الجسم و  
ثانيها الحركات الطبيعية من الاينية والكمية والكيفية وثالثها ما يحصل من الحركات  
فى الغايات من التحيزات والالوان والطعوم والروايح والاشكال والمقادير و نحوها  
والمراد بالفعل ليس المعنى المصدرى بل مثل الظل اذا المعنى بالفعل هو التشأن .

قوله (ص ١٥٠، س ١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعد المكاني والتمادي السيلاني الزماني والوغل-  
الهيولاني لان وجود صورته للهيولي فشأنه الذاتى هو الكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف  
يكون عكة لوحده و اتصاله .

قوله (ص ١٥٠، س ١٤) : «فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذه العبارة و سابقتها ناصّة على الحركة الجوهرية- والمراد من بيدها وهلاكها  
لولا النفس ان الاجرام باعتبار تفرقها المكانية والزمانية وغيوبتها المكانية- والزمانية-  
فى كل جزء من الآخر متشابكة- بالاعدام والبطلان و ما يترأى فيها من ثبات ما فاما  
هو من اشراق النفوس و فى النفوس بماهى نفوس من اشراق العقول و ارباب الانواع  
و رب الارباب فاذا نزع هذه الاشراقات عنها وردت الودائع الى اهلها ولاحظتها  
فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دئورها على ان ما فى لحاظك و علمك من -  
الهيولى الاولى والهيولى المجسّمة والهيولى المنوّعة بالطبايع السiale- اللواتى هى  
نيران ذات لهب ذى ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لم تكن  
تراه له ثبات و وحدة و نورثة لان العلم مطلقا وجود نورى و هذه اشياء وجودها  
العلمى اشرف من وجودها المعلومى كما ان الوجود الواجبى والمفارقى الذى من  
صقعه تعالى وجوده المعلومى اشرف من وجوده العلمى الذى للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص ١٥٠، س ١٨) : «بانها تنمو وتنبت الكلام.....»

اى تصوير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسند الفعل الى الفاعل  
قد يسند الى القابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كون النبات والحيوان

ذوى نفس واضح ايضاً .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى .  
قلت: اصل القابلية بسبب الهيولى ولكن القابلية المحصورة والاستعداد الخاص  
بحيث يترتب الآثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمساك ونحوها بسبب الصورة  
الارضية والصّور الطبيعية مستمدة في الوحدة والاتصال والبقاء ونحوها من الصّورة  
المشائية كما مرّ فالمستعد و ان كان هو الهيولى لكن مابه الاستعداد هو الصورة  
وهذا كما ان القابل والمستعد للصورة. الانسانية هو الهيولى لكن مابه الاستعداد  
لهذه المستعد له في اطوار الخلقة صور - النطفة - والعلقة - والمضغة - والجنين .

ان قلت : العناصر الاخرى ايضاً كذلك .

قلت : لا بأس به لانها ايضاً ذوات نفوس و اثبات شىء لشىء لا يستلزم النفي  
عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و كالارحام لهذه .  
قوله : «فانها نبات<sup>١</sup> ارض» تشبيه بالنبات .

قوله : «وانما<sup>٢</sup> تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة  
رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة كلام المعلم ان التمكن والاقتياد فى -  
الارض للتصاوير المخصوصة و كونه مابه الاستعداد لها بسبب النفس التى هى الصورة  
المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والاقتياد لارباب الانواع الاخرى و  
نسبة - الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام و هو ابداع من جهات الذل<sup>٣</sup>  
والفقر فى السواحل من الانوار القاهرة بالنسبة الى العوالى كما فى قاعدة الاشراق

١- فى النسخ الانولوجيا : فانها نبات ارضى .....

٢- فى النسخ التى رايناها : وانما تكون هذه.....

فالارضى ثلاث ارض طبيعية ملكية- وارض عقلية جبروتية- وكلها حيّة- لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هي اللاهوتية- هي الصورة العلمية السابقة- على الكل و هكذا لكل شيء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتها محفوظة في كلتا النشأتين والوجود حقيقة- واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحلة جمعية .

قوله (ص ١٥٢، س ٧) : «كما ان هيولى كل فلك» هذا على مذهبه (قدس سره) فلا يميز في صرف القوة كما لا يميز في صرف الفعلية فهىولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهىولى كل فلك مخالفة بالنوع لهىولى فلك آخر وكذلك للهىولى المشتركة فى العناصر و نوع كل منحصر فى شخص كما فى العقول .

قوله (ص ١٥٢، س ٨، ٩) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية» يحتمل ان ان يراد بالجهات الجهات التى فى المصادر لانفسها كجهات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التى هى بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما فى مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بانّ الاولى فى العقل الاول ذاتى والثانية فى - الثانى و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينه- قوله كائنٌ شىء واحد اختلف افعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هى المراتب والدرجات التى فيها و خلاصته ان العقول



تتخالف باعتبار معلولاتها كالافلاك والانواع الاخرى كما ان الميولى يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافى الوحدة التى بصدها لان المراتب تميزات لا تشخصات حتى تصوير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتب العقول فنون وشئون ذاتية لشخص واحد كنفس شخصية لها مراتب و لطائف والتوفيق بين ما قاله (قدس سره) و بين ما قاله المشائون من الاختلاف النوعى بينها فضلاً عن الشخصى ان نظرهم فى الاختلاف النوعى الى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة وفى الاختلاف الشخصى الى المراتب المتميزة و نظره (قدس سره) الى وجودها الحقيقى وعدم المكثرات المادية ولو كان المادة بمعنى المتعلق كما فى النفوس وان الماهيات اعتبارية والوجود مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك سيّما الوجود المفارق المحض والى انها من صقع الربوبية و انها موجودة بوجود الواحد الاحد باقية ببقائه .

قوله (ص ١٥٢، س ١٤) : «وذلك قوله تعالى وما امرنا الا واحدة...»

بان يكون الامر فى الآيه المباركة عالم الامر اى عالم العقول سواء كانت فى - البدايات او فى النهايات .

متحد جانهاى شيران خداست

واطلق الامر عليها لانها نفس كلمة الله ولم تخرج من «كلمة كن» لان المؤتمر هناك مستهلكة فانيه و احكام الوجوب مفنيه و لو حمل الامر على الوجود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل فى الاودية بقدرها كان شاهداً ايضاً لما علمت من استهلاك المؤتمر هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امر الله و مشيئة الله سيّما على قول الشيخ - الاشراقى والمصنف (قدس سره) انه لا ماهية للعقول .

قوله (ص ١٥٣، س ٢) : «فتحدث من هذا.....»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق و معناه المدرك للكليات والادراك لها فى اول الامر بالقوة كما فى حد العقل بالقوة والهيولانى و فى مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما فى حد العقل بالفعل و فى مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اى الفاعل الالهى لا الطبيعى والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشئ ليس فاقداله و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .  
قوله : «ومن ان حركة الطبيعى...» وان هذه الحركة استكمالية- كصيرورة النبات حيواناً و صيرورة الحيوان انساناً و صيرورة الصبى رجلاً بحيث ان فيها وجدانا ثم وجدانا و هكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجدانا و فقدانا .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اى ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة- حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع او جزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هى تفعل شيئاً» يعنى ان هذه الصفات جهات فاعلية فيمادونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة فى الوحدة .

قوله : «كيف العقل و كيف لا نرضى» تلميح الى قوله : ارضياً . حيث انه وحدته عددية و وحدة العقل وحدة حقّة ظليّة - للوحدة الحقّة - الحقيقية - .

قوله : «ان يكون واحداً» اى فى ان يكون العقل واحداً.... حذف حرف الجرّ عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «واى الامثال ...» كلمة اى استفهامية - يسئل عن نفسه تعيين الامثال العقلية و يجيب بان مرادنا الكليات العقلية كالصورة الكلية - النباتية - والحيوانية - و نحوها فان كل كلى عقلى له وحدة جمعية ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسع وجوده بوحدته جميع وجودات رقايقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجداً فاحصاً عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بوحد علمت ان كل واحد منها واحد وحدة جمعية وانه شىء يوازى بوحدته اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشيء للبديهة و اما الكلمة - التى فى الهيولى اى الكلمة - التكوينية - من القوى الحيوانية والنامية فى - الهيولى فهمى واحدة وحدة عديدة فاتها مختلفة الذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض النسخ مختلفة الصفات والمراد بالصفات ما مر من الاوصاف العنوانية التى عين الذات .

قوله (ص ١٥٤، س ٦) : «الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه»

بيان للكثرة فان العقل الكلى بسيط الحقيقة بدمرتبة الحق سبحانه هو كل الاشياء فانظر الى كثرة انواع الثوابت والسيارات والعناصر البسيطة والمركبات و طباعها و نفوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى كثرة السنتها و لغاتها فى العقل جميع هذه بنحو الرق واللف و يمكن بيان النكته بوجه كلى ان الافلاك والعناصر عوالم عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطيف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسرّ والخفى والاخفى و كل من هذه مظهر للآلف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانسانى المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بال عشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التى فى كل من اللطيف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شىء فيه معنى كل شىء كان فى كل منها كلها ولا عرابها عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبحة-

قوله (ص ١٥٤، س ١٤) : «فى عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبية موجودة بوجود الله لا بايجاده ببقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبية واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأى فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص ١٥٤، س ١٥) : «وربما يسميها المثل الالهية»

وجه التسمية امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والاخر انها امثال لمادونها فان العقلانى من كل نوع والطبيعى منه مشتركان فى الماهية ولازمها و لما فوقها ايضا من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى .

قوله (ص ١٥٥، س ١) : «ان القسمة»

اى القسمة العقلية والقضية المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلاً اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الاكن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيال و كذا فى الوضع والاين والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها وقد عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول وعن الثور بشور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من الله تعالى و عن الديكة بديكة تحت العرش اذا صاحت تبعته الديوك الطبيعية في الصباح و نحو ذلك و الى هذه الثابتات من افراد الانواع يشير كلام - المولوى :

قرنها بر قرنها رفت اى همام و اين معانى بر قرار و بر دوام  
والاكثر فى كلمات العرفاء اطلاق ارباب الانواع على اسماء الله تعالى .

قوله (ص ١٥٥، س ٤) : «واياها يتلقى العقل»

اى ينال العقل المثل النورية حين ادراكه للكليات العقلية كما مرفى مبحث الوجود  
الذهنى ان ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب الانواع التى فى عالم الابداع ولكن  
عن بُعد .

قوله (ص ١٥٥، س ٥) : «وجعلوا العلوم والبراهين ....»

اى اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من الحدود والرسوم والتصديقية من  
البراهين والادلة تؤم نحو هذه و تناولها بالحدود والرسوم لنيل ذواتها والتصديقات  
الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيل متفاوتة فهذه كانوار تنير ذوات الافراد -  
الطبيعية والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم يعلم شىء اذ الجزئى  
لا يكون كاسبا ولا مكتسبا اذ المبادئ الكلية انما تقام على الكلى لا على الجزئى وعلى  
الامر الدائم لاعلى الامر الدائر الزائل فلولاها لصعب الامر باستعلام كل جزئى اى  
ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص ١٥٥، س ١٠) : «فان قلت....»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى واحدا» الى قوله : «فهو اذن المعنى المعقول

## المفارق.....»

قوله (ص ١٥٥، س ١٤) : «ومعنى مشترك....»

هو ماهيتهما والكلى الطبيعى الصادق عليهما» ويمكن ان يقال مناط الحمل  
جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامه بنحواتهم و ابط و حكاية هذه الوجودات ذلك  
بنحو الضعف والتفرقة- فهذا مثل ان يقال الشمس هي الاشعة للسخرية لكن بلا تجاف  
عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ما قال : ان جهه- الاتحاد على ما قال هي الكلى  
الطبيعى و على ما قلنا هي الكلى العقلية ويرجع الى ما يقول فى بيان الكلية قوله  
مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى والصورة ماهية الشئ والتى هو  
بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية  
التى هي للاشياء ما هي عليه و حاق نفس الامر فصيح ان هناك انسانا آخر او سماء  
اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها  
هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتامها وقيامها بباطنى ذواتها قيامتها  
بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (ص ١٥٦، س ٩) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعية»

فقولهم ان فى معنى الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيدا انسان كذلك القدر  
المشترك بين الاناسى انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلى الطبيعى موجود و  
قولهم واحد نوعى وقولهم مجرد نعم مجرد فى المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه  
باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الدائر الزائل اشخاصه .

قوله (ص ١٥٦، س ١١، ١٢) : «بناء على عدم التفرقة معنى»

على تأويل الشيخ يلزم انهم لما راوا ان الماهية المطلقة موجودة تفوّهوا : «بان الماهية المجردة موجودة» اي المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جميع ماعداها فانها محال ولما رأوا وحدتها النوعية و تجردها في مرتبة ذاتها تفوّهوا بالوحدة الشخصية. والتجرد الواقعي حيث قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم يفرقوا بين البقاء النوعي والبقاء العددي فأروا ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص و تفوّهوا بانه يد الفرد المجرد وظنى ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعي باعتبار وجهه الى الله حكمه حكم الحركة التوسيطية والاكن السيال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه، حكم الحركة القطعية والزمان فهو بالاعتبار الاول مثال نوري الهى و معلوم ان الحركة التوسيطية ليست وحدتها بالعموم ولا بقاءها بالنوع فكذا مافى حكمها<sup>١</sup> فتأويله [و تأويل] السيد المحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجود الماهيات المجردة» متفرع على عدم التفرقة فى المقامات الثلاث .

قوله (ص ١٥٨ ، س ٢) : «وقد شنعوا عليهم.....»

فيه نظر؛ لائّتهم لا يثبتون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك فى مقام المعروض ، والمعروض فى مقام العرض ، والالزم القوة والفقد والموجودات هناك تامات و كذا النظر فى قوله : «و مصاد وصور» فان المادة من خاصية هذه النشأة

١- فى اكثر النسخ كما فى هذه النسخة : فتاويله و تاويله السيد المحقق الداماد . والظاهر فتاويله و تأويل- السيد الداماد .. عبارة التعلية لا تلائم القواعد .

الهولانية واذا قيل : ان موجودات نشأة في نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية-  
النشأة فيها بل ينفض هذه عن ذيولها والالاتحدت النشآت وانما قال وان يوجد هناك  
علم النجوم مثلاً لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها  
هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطى لعقولنا .

قوله (ص ١٥٨ ، س ١٥) : «وانما توجد في العقل»

اي الماهية المجردة عن المادّة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة-  
المقابلة للمطلقة- في مباحث الماهية- فهي لا توجد في العقل ايضاً لانها مجردة عن-  
الوجود العقلي ايضاً و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسميّة ام هي امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية  
من كلام الشيخ المتأله<sup>١</sup> لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشراف كما سيجي  
والمشهور عند المعبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحاد ماهية الاشراف والاخص حتى يلزم  
من امكان الاخص امكان الاشراف اذ المواد<sup>٢</sup> الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون  
جميع افراد الماهية ممكنة<sup>٣</sup> لو امكن فرد منها و واجبه<sup>٤</sup> لو وجب و ممتنع<sup>٥</sup> لو امتنع  
فلو كان من نوعين لم يجر القاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعل<sup>٦</sup> عدم صدور الاشراف قبل-  
الاخص<sup>٧</sup> لا امتناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم في اواخر الاهيات  
من الاسفار<sup>٨</sup> .

١- والحق مع الحكيم المحشى لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشراف اتحاد النوعى لا سيما على طريقة الشيخ  
المثاله القائل باصالة الماهية .

٢- الهيات الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٦٦ ، تنبيه عرشى: المشهور عند المعبرين لهذه القاعدة ان يراى  
في جريانها شرطان : احدهما استعمالها في متحد الماهية للشريف والخسيس دون غيره والثاني  
استعمالها في ما فوق الكون والابداعات لا الماديات .



قوله (ص ١٥٩، س ٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة - بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهرية - و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع بفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروعاً له فى وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه فى وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التى فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهى عسرة الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقى لا يقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوها .

قوله (ص ١٥٩، س ٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تغليباً او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولى؛ والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد<sup>١</sup> بل سنخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن المادة مطلقاً والحال ان تعدد افراد نوع

١- فالقول الطولية و مراتبها المتعددة المتكثرة (لا على نحو التكرار التى فى الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد لانه بناءً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر فى فردة وتكرر الفردى انما هو من ناحية المادة والجهات المتكثرة فى الفاعل و هذين الجهتين غير موجودة فى ما نحن بصدد بيانه واما بناءً على عدم اللحاظ التكرار فى العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالقول ليست من سنخ الماهية ولا تنصف بالمعنى النوعى والجنسى فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص ١٥٩، س ٨، ٩) : «واما خامساً فلنهور تعدد هذه الاشخاص ....»

الاولى ان يدفع تأويل السيد المحقق الداماد (قدس سره) : بان كلاً من الانواع الطبيعية مأخوذة هكذا اى متدلية بالمبادئ العاليه و متعلقه معها بمبدء المبادئ جل سلطانه انما هى مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما فى القاعدة بنحو ايسر و اعلى و مرتبة الوحدة فى الكثرة لها لا مرتبة الكثرة فى الوحدة لها . فكلما افاده السيد (قدس سره) من : «ان الموجدات - العينية بما هى<sup>١</sup> واقعة فى وعاء الدهر لها البقاء الدهر لا الزمانى والوحدة الحقيقية - انها المسلوب عنها احكام المادة» و امثال ذلك مقبولة لان السخية معتبرة بين المبدء والاثر فائر الكلى كلى و اثر الواحد وحدة جمعيّة و احدوحد تناسبه فالافراد مأخوذة بشرائها مجتمعة فى وعاء الدهر لا متعاقبة كما فى سلسلة الزمان ظلال المثل النورى و رقيقه - الحقيقة - بل رقيقه - الحقيقة - والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل - المطلق ولكن لا يسمنا و لا يغينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره و وحدته فى كثرة و تجليه فى رقيقه فله مقام تنزه و مرتبة جمع اوجع جمع و مقام كثرة فى وحدة والمثل فى ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد و معرفة بلا تعرية معرف لا انها منسحب عليها حكم المجرد و مسلوب عنها حكم المادة ثم الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن وعائها اوانى الدهر بخلاف ذوات تلك - المثل النورية فان اوعية وجودها اعلى الدهر واما ما ذكره المصنف (قدس سره) هنا فى الدفع من ظهور التعدد وكذا فى الاسفار فالسيد (قدس سره) ينادى بانها بما هى

مضافة الى المبدء الواحد واحدة و من المأثورات عن الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العاليه- كالان كما ان الامكنه- والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطه- والتمثيل بالان السيال والزمان والحركة التوسطية والقطعية- قد مضى فتذكر ١ .

قوله (ص ١٥٩، س ١٩) : «ومبدء تغيرها و تقومها هي الطبيعة»  
كما انها مبدء الحركة الآينيه- و غيرها كذلك مبدء حركة الهيولى فى الاستعدادات والافعال فالمراد بالمادة هي الهيولى لقوله: بقى الامكان الى غير النهاية .

قوله (ص ١٦٠، س ١) : «والحركة والزمان»  
الى قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اورده عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتى للحركة العرضية والذاتى لا يعمل فلا يثبت تجدد الطبيعة . فيجب اولاً كما ذكرنا سابقاً : انه لما كان ما بالعرض منتهيًا الى ما بالذات انتهت الذاتية فى التجدد الى الطبيعة الجوهرية- اذا اعراض فى ذواتها وتجدها تابعة محضة .

و ثانياً : ان التجدد امر نسبى و تجدد الشئ بما هو تجدد الشئ ليس بشئ حتى يقال انه متجدد فضلاً عن ان يقال: انه متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط كما ان حدوث الحادث ليس بحادث انما هو حدوث فقط فالمتجدد بالذات هو الطبيعة .

قوله (ص ١٦٠، س ٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك.....»  
فكما انه يقال لكل متحرك فلكى لا بد من محرك عقلى كذلك لكل متحرك هو

١- وقد قرر فى مقره: ان الموجودات المادية ليست من جنس المضاف حتى تكون بالنسبة الى شئ امرأ مجرداً صرفاً وبالنسبة الى امر آخر مادى صرفاً والمادى مادى ابدأ والمجرد مجرد ازلا والشئ لا يخرج عما هو عليه وان ربنا جعل لكل شئ قدراً .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلي لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطي الحركة كمحرك الصورة الجسمية ومحرك يعطي الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقي اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلي و لنا ايضا استدلال عليها من باب المحرك الغائي بان يقال للطبايع والنفوس مطلقا غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور المادية تستغنى عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعاني والنفوس التي مضى ان لكل نفسا تتحول الى مثال نورى الهى و هو من العقول التي في الطبقة المتكافئة و هذه حشرها <sup>١</sup> .

قوله (١٦٠، س ١٢) : «فيكون صورتها المفارقة»

١ اى كما ان الصور النوعية التي يقول بها المشائيه صورها المقارنه كذلك المثل النورية صورها النوعية المفارقة فلاشراقية وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية المفارقة لاذنهما عندهم اعراض لكتهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولى جنسيه» اى ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عددية و هى قابل شخصى ولو كانت وحدتها جنسيه والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية فى الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١- ولقاتل ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله فى الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة فى العالم الاعلى والا يلزم ان يكون الخلق الاول ذاماهية نوعية والحال انه يجبر رجوع الحقائق الى الحق المطلق فى القيامة لكبرى .

فى الفصل والوصل و فى الانقلاب الم تسمع قولهم: ان الواحد بالعدد الذى هو المفارق مع واحد بالعموم الذى هو صورة «مأ» علة الواحد بالعدد الذى هو الهولى ولا بأس بكون الواحد بالعموم علة لواحد بالعدد لانه شريك العلة والعلة الفاعلية الحقيقية هى المفارق و هو واحد بالعدد ١

قوله (ص ١٦٠، س ١٦) : «فالطبيعة ينظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاى....»  
مثاله كما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بماء متموج متلاطم فهذه النور الذى فى القاعدة متموج او كالشمس الثابتة فى السماء المتصل شعاعه بذلك الماء و يتحرك الشعاع ، و يتغير عكسها بحيث لابقى من شكلها رسم فهذه الطبيعة النوعية كالشعاع الذى فى القاعدة والمثال النورى الالهى كنقطة الرأس الراسمة لمحوره و دائرته و سطحه و جسمه او كالشمس الثابتة فى السماء .

قوله (ص ١٦٠، س ٢٠) : «شيئاً محسوساً»  
اى بالعرض و هنا انسانان آخران احدهما الانسان المحسوس بالذات والاخر المثلث .

قوله : «او فى الخارج» ان قلت : لا يلزم المثل من مجرد الوجود فى الخارج اذ لعل ذلك بقيامه بالعقل الفعال شهود والنفس اياه فيه .  
قلت : لو كان قائماً بالعقل الفعال يلزم عرضية الجوهر، ايضاً مع ان انتقاش المبادئ بصور ماتحتها يلزم منه انفعال العالى عن السافل و فيضان الصور عليها مما فوقها يؤدى الى الكثرة فى الذات الاحدية تعالى عن ذلك فبقى ان يكون الصور قائمة بذواتها .

١- بناءاً على التركيب الانضمامى بين المادة والصورة ان المادة بوجودها المنخاز عن الصورة مع اعتبار المجرى علة للهولى وما ذكره رء.. يناسب مسلك المؤلف العلامة

قوله (ص ١٦٢، س ١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادة بان القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان  
تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوة اعنى الجسم الخامل  
لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالقرب والمحاذاة لا يتصور بين  
القوة و محلها فلا تؤثر فى مادة نفسها والا لكانت غنية عن المادة فى الفعل وكل  
غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلا «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادة  
غيرها لان القرب او المحاذاة او المقابلة او ما فى حكمها يجعل مادة المنفعل كالمتحدة  
بمادة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوة فلا اتحاد ما بينها لا حاجة  
الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى  
العام كيف ويجاد القوة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادة بل  
على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندي  
ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للاثار فاعلا الهيا اى مفيض وجودها  
لانها مشوبة بالقوة والاستعداد و ان سئلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و  
برى مما بالقوة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته  
فليكن معطى وجودها العقول العرضية ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها  
الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوة و محوضه الفعل فلا يلزم  
ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص ١٦٢، س ١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار .....

لثلا يلزم ابطال القوى والطبايع وهذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازله من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها .  
و ثانيها : ان الفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه  
و ثالثها : ان فيض الوجود من المفارق يمر على الطبايع والقوى اولاً ثم على الآثار  
ثانياً ولا يعنى بوساطتها الا هذا القدر .

قوله (ص ١٦٣، س ١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذى لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقى بعد ما بين  
ان التفاوت بالاضد والائضعف والغنى والفقر غير قادح فى التماثل فى الحقيقة  
المشككة بذكر القاعدة السابقة من ان شئيه النوع بفصله الاخير خاصة فكما ان  
الفرد الجبروتى من كل شىء بسيط كذلك الفرد الناسوتى لانه الفصل خاصة والفصول  
والاجناس الاخرى مضمّنة فيه بنحو اتم وبسط لانه جامع لوجودها و فعليتها و  
كمالها وان كان وجود الجسم و فعليته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كما انه لا  
جسيمة ولا نمو ولا نحوهما فى الجبروتى كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هي  
طبيعات فى الناسوتى .

قوله (ص ١٦٤، س ٣) : «فكذا المادة»

اى كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حامله للحقيقة لا  
انها جزءها .

قوله (ص ١٦٤، س ٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادئ وجودها الانطوائى فى الصورة الكمالية الاخيرة  
فالمراد باللازم اللازم الغير المتأخر فى الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشىء عقلاً

من باب ضرورة ثبوت الشيء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت الكثرة ولو فى صراط حركة مادة نفس الصورة فاللازم متأخر فى الوجود ولكن فى الوجود الذى هو مرتبة من وجودها و مقامها المعبر عنه بالوحدة فى الكثرة فهى حينئذ فروعها و شئونها و فنونها ، بل اللاتى فى المواد المتشعبة الاخرى اظلمتها و موادها مرئى لها و بالجملة لها فى المركب حصول تعاقبى قبل حصول المبدء الفصل الاخير وحصول معه وحصول فيه فالاول بنحو الاعداد والشرطية لالشرطية والثانى بنحو الفرعية والخادمية وهما الاعتباران اللذان ذكرهما (قدس سره) والثالث بنحو الانطواء بلا تكثر و اشار الى الثالث بانه المبدء الفياض لفروعها فان الاصل جامع لفعليات الفروع و لهذا لا بأس بفقدانها بنحو التكثر والتشتت .

قوله (ص ١٦٤، س ٦) : «وكما ان الصورة الطبيعية.....»

كالنفس النباتية والحيوانية والنفس الانسانية بما هى نفس فانها اصول والقوى فروع و مواد القوى فروع الفروع فكذلك هذه الاصول فروع للمثل والابدان فروع الفروع .

قوله (١٦٤، س ٨) : «وكذلك تلك الفصول.....»

اى التى قلنا : انها شرايط و فروع بالنسبة الى الفصل الاخير للنوع الاخير كانت مقومات وكمالات اولى فى انواع اخرى اصنام لاصحابها ولكن فى النوع الاخير رؤءاد و خدام .

قوله : «كنسبة الاصنام الى الاصنام » فكما ان صنمه هيكل التوحيد و رتق كل الانواع الطبيعية و لف الاصنام المنتشرة و هى مقاماته الفرقية و نشره و فقه و



ذلك بل فضالته كذلك نسبة صاحبه الى اصحابها فانه كل العقول المتكافئة و رتق-  
الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونه و تجلياته و تفصيله .

هم ز جمله بیش و هم بیش از همه جمله از خود دیده و خویش از همه

قوله (١٦٥، س ١٢) : «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس ....»

هذا جواب مجمل تفصيله : ان الحس هناك ليس انفعالا<sup>١</sup> لانه ليس بالقوى-  
الانفعاليّة الهولائيّة الخاليه في ذاتها عن الصور وانما يتجلى بالصور لاجل اوضاع  
تحصل لموادها مع مواد القوى بل للعقل المفارق علم حضوري بالموجودات و من  
جملة الموجودات الحاضرة لديه المحسوسات و حضورها عنده على وجهين: احدهما  
بنحو الانطواء اذ كل بسيط فهو كل الوجودات التي دونه فهو احساسه قبل ايجادها،  
وثانيهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به و هو احساسه بها بعد ايجادها  
وعلى اى التقديرين والاحساسين لانفعال اذ لا يستفيد شيئا من الغير ولا يستكمل اذ  
لا قبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة الى اللازم فكيف الى المنطوى والمضمّن  
بنحو اعلى و اتم و هذا ما قاله الشيخ الاشراقى (قدس سره) : «علم الواجب<sup>١</sup> يرجع الى  
بصره وبصره يرجع الى علمه» فهكذا اعلم احساس هؤلاء العقول لائهم متخلّفون  
باخلاق الله بل انهم عالمون بعالميته و يصيرون سميعون ببصره و سمعه .

قوله (ص ١٦٥، س ١٨) : «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ، بهذه الحواس....»

وهذا من الكشف الصورى و ذلك لانه اذا تجلى الحق تعالى على العبد باسمه  
«السميع البصير» يسمع ما لا يسمع الآخرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا اذا احس<sup>٢</sup>  
مالا يحسون كان ذلك من مقتضيات تجلى اسمه المدرك المنطوى فيه معنى «الشّم»

و «الذوق» و «اللمس» و لما كان رسول الله «صلى الله عليه و آله» جامعاً للنشآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعية متصلة بمشاعره المثاليّة و هى بمداركه العقلية الجبروتية و خرجت الجميع من القوة الى الفعل فيدرك فى النقطة بمشاعره رقيق الحقيقة و صور المعانى امور غيبية و موجودات قوية قويمه خارجيه بنحو الجزئية والمحسوسة ولكن كلها «هُوَ قَلِيائِيَّة» نوريّة لا هيولانية ظلمانية هذا ظواهر هذه الاحاديث واماتاً ويلها فالاطعام والسقى تعليم الله المعارف والخواطر الربانية و مشهود جماله و جلاله و «نفس الرحمان» هو الوجود المنبسط ولا اتصاله «صلى الله عليه وآله» به يسمى بـ: الحقيقة المحمدية واليمن عالم العقل والارض المطوى له ارض القوابل والماهيات مطوية فى نظر شهوده والصور مطوية فى المعنى المشهود له والبرد «برد اليقين» والطمأنينة «الا بذكر الله<sup>٢</sup> تطمئن القلوب» واطيط السماء حينها من العشق واستهلاكها فى الانوار الاسفهبديّة والانوار القاهرة و انينها من حمل اعباء العباد والعشاق من «الصفات صفات والمدبّرات<sup>١</sup> امرأ» على كاهلها .

قوله (ص ١٦٦، ٢، ٣، ٤) : « زويت لى الارض ..... »

بالزاء المعجمة من «زواه» ، «زويًا» كطواه وزناً و معنىً و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد اى «اجمعه» و «اطواه» وفى حديث آخر «ان المسجد لينزوى من النخامة كما ينزوى الجلد فى النار» اى ينضجر و ينقبض .

قوله (ص ١٦٧، ٥) : «وقال ايضاً : ان هذه الحسايس عقول ضعيفة ..... »

لان النفوس تنزلات العقول والعقول تحولات النفوس و على مذهب المصنف

١- سورة الصافات ، آية ١

٢- سورة ١٢ ، آية ١٢٨

٢- انولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية قيسات ١٣١٢ هـ لى ص ٢٨٢ .

(قدس سره) من ان الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسة عاقلة ضعيفة-  
والمحسوسات معقولات بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات شيء  
واحد، هو النفس الناطقة ولا يقال في المشهور لها معقولات لان المعقول يطلق على  
مدرقاتها الكلية والمحسوس على مدرقاتها الجزئية- للفرقة لا انها ليست حساساً  
لها العقل و ايضاً انما كانت تلك العقول المفارقة والمثل النورية حساس قويّة- لأن  
علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص ١٦٧، س ١١، ٢٢) : «واما على رأى المتأخرين ....»

فيه نظر لان تقوّمها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضيّة لجواز احتياجها  
اليها في التنوع والعرض هو الحال في المحل المستغنى في الوجود والتنوع جميعاً عن  
ذلك الحال و لذا قال المشائون بجوهريّة الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول-  
الشيخ في الالهيات الشفاء : «الموجود على قسمين احدهما الموجود<sup>١</sup> في شيء آخر  
ذلك الشيء الا آخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من غير  
ان يصبح مفارقتة لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان  
يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة و هو الجوهر»  
اتّهى .

قوله (ص ١٦٨، س ٥) : «ولان هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة .....

ربما يمنع: كون الاحكام والاتقان في الفعل دليلاً على علم الفاعل فان في الطبايع  
ايضاً عجائب كما ترى في النخل ومسدساته<sup>٢</sup> وفي العنكبوت ومثلثاته وفي النبات وغرائب

١- الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٢٠٥ هـ ق ص ٤٢٢ الى ٤٢٥. ش طقاهره ١٢٨٠ هـ ق ج ١ ص ٥٧ .

٢- والمعجب من الحكيم المحشى كيف غفل عن المعنى الذى ذهب اليه اهل التخصيل: ان الاتقان في الفعل

صناعاته و في المعدن و عجائب سماته و في صنوبرية شكل السراج و كرويته القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص ١٦٨، س ١٧) : «الوجه الثاني انك اذا تأملت .....

ليس مراده نفى الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغاية والدوام بل مع المساواة في النوعية بين المصدر والصادر فنقول : انحفاظ الصورة النوعية المشتركة بين افراد نوع لو لم يكن بمثال نوري يقتضى هذه الصورة في اصنامه كان كالصورة الشخصية الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادة و اعداد لواحقها حيث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا يقع الا مرة كما يقال: لا تكرار في التجلي: فكل شيء مظهر اسم ليس كمثل شيء، فكما يحصل من الصنف ، صنف آخر كالأبيض من الأسود والذكي من الغبي ومن- الصورة الشخصية صورة شخصية اخرى تخالفها كل ذلك بالمادة و لواحقها امكن ان يحصل من الانسان غير الانسان و من البرئ غير البر لولا انحفاظ صورة النوع من حيث هو بذلك المثال النوري الذي هذه ظلك و من اجل لحوق صور شخصية باستعداد مواد النوع بلا اقتضاء و خصوصية من قبله كلها غريب و عجائب منه يقال لعالم الحركات دار الاتفاقات حتى انه يتفوه به الالهى والمثاله من الحكماء .

فان قيل: لا يلزم من نفى الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع الله تعالى «ولن تجد لسنه

الله تبديلاً» .

←

دليل على علم الفاعل . والفاعل الاصل هو الحق والمعائب الموجودة في الطابع كالنخل و مسدساته ..... ترجع الى وجود النظام التام الموجود في المبدء الاعلى

١- سورة ٢٢، آية ٦١، سنة الله في الدين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا ، سورة ٢٥، آية ٤٢ ، فلن تجد لسنة الله تبديلا ، فلن تجد لسنة الله تحويلا ، س ٤٨، ي ٢٢ : سنة الله قد خلت من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلا .

قلنا : انه تعالى واحد بسيط و هذه الانواع كثيرة و «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و ايضا «العالي لا يلتفت الى السافل» .

ان قيل : لم لا يجوز استنادها الى العقل الضعاف و جهاته كما يقول المشائون .  
قلنا : اولاً ليس فيه جهات تفي بهذه الكثرة الوافرة التى فى انواع المعدن والنبات والحيوان و ثانياً ان الجهات التى فيه اعتبارية عند الشيخ الالهى غير معتبرة ولا مماثلة بين جهات الصدور والصادرات ولا يخفى انه يستنبط من هذا الوجه كالثالث التماثل بين الارباب والاصنام على ما قررناه.

قوله (ص ١٦٩، س ١٠) : «اذ يكفى لما ذكره تصورات الافلاك...»

اقول: لا يكفى عند الشيخ؛ لان تلك التصورات اعراض و هذه الانواع جواهر و كليات الجواهر وان كانت جوهر بالحمل الاولى لكن اعراض بالحمل الشايع و ايضا كل له مقام معلوم و مبقى هذه الانواع لا بد ان يكون ذاعناية بها .

قوله (ص ١٦٩، س ١٣، ١٤) : «و برهانه مذكور فى كتب هذا الشيخ»

وقد ذكره فى الاهيات الاسفاراً و ملخصه «انه اما ان لا يعلم الواجب تعالى ذلك الممكن الاشرف او يعلمه وليس قادراً عليه او قادر ولكن يرجح المرجوح تعالى عن ذلك علوً كبيراً او يوجد مع الممكن الاخص و ذلك صدور الكثير عن الواحد او بعده به و ذلك تحليل الاقوى بالاضعف او لا يوجد اصلاً لانه يستدعى جهة اشرف مما عليه نور الانوار و هذه كلها باطل ايضا فيجب ان يوجد منه قبل الاخص و هو المطلوب» .

١- ولا يستكمل به ....

٢- الاسفار الاربعة الهيات ط ١٢٨٢ هـ قى ص ١٦٦ .

قوله (ص ١٧٠، س ٤) : «ولا تظن انهم يقولون ....»

مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية و عن المادية و كذا الكلام فى قوله :  
 فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام المصنف (قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و  
 ميدان السلب واسع ولم يشبع الكلام فى الاثبات ولم يحقق مع شموخ المقام وصعوبة  
 المرام انه كيف جسمية يده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و  
 يحفظ تجرده بخلاف المصنف (قدس سره) فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول  
 يثبتها مثل اصالة الوجود و تشكيكه والحركة الجوهرية و جواز الاتحاد بين النفس  
 والعقل الى غير هذه من القواعد التى يثبت المماثلة فضلاً عن المثالية فجسميته باعتبار  
 وجدانه وجود الجسم والنمو و نحوهما وصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه  
 وان لم يصدق بالمعنى الذى هو مادة و قدرته يده بالاطشة و رجله الماشية وبصره  
 وسمعه و غيرهما علمه الحضورى هذا كله ليس من باب «خذ الغايات ودع المبادئ»  
 بل من باب الجمع بينهما اذ الالفاظ مدلولها القدر المشترك فاليد مثلاً ما به يبطش و  
 يبسط و يقبض سواء كان جارحة طبيعية او مثالية او قوة مخركة او قدرة عقلية  
 او الهية فصاحب النوع لغناؤه مكثف بذاته عن القوى والاعضاء بل هو كل القوى بنحو  
 اتم و اعلى .

قوله (ص ١٧٠، س ٥) : «بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية»

فخرج العرض بما هو عرض والجنس والاجزاء الخارجية فليس هناك رب للعرض  
 وللجنس ولا لليد والرجل بل هما واما هما اجزاء لمادة الشئ او اجزاء كمالها كما مر

١- كما صرح به الشيخ الاشراف فى الحكمة الاشراف ١٢١٦ هـ ق ص ٢٥١ الى ٢٥٢ و اجاب عن الاشكالات التى  
 اوردها الشيخ الرئيس فى الشفاء على الافلاطون .

قوله (ص ١٧٠، س ٢٠) : «يلزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الماهية لا جوهرى المادة ولهذا لم يجوز الأكثر التعريف بالاجزاء الخارجية ، فاليد مثلاً جزء المادة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى مابهـ الشيء بالفعل كالنفس و قد مرّ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة ....

قوله : «اما برازخ او هيئات ظلمانية» صفة لهما كما بعده اذ النور عندهم يجئى اطلاقه الى الاشعة الحسية ولا يطلق على الاجسام و هيئتها والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعى<sup>١</sup> .

قوله (ص ١٧١، ١٠) : «ويسمونه بهوم ايزد»

بناءً على كون الايزد بدلاً او بياناً لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لاميّه والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنمية فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

قوله (١٧٢، ١٤) : «من حيوة هذه النار»

هذه الحيوة هى حيوة الوجود السارية فى كل شىء لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص واخص . فالعام هى حيوة الوجود والخاص الحيوة التى هى مبدء الدرك والفعل كما يقال : الحى هو الدراك الفعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس موتى<sup>٢</sup> و اهل العلم احياء» .

١- لانه قابل للتوراحسى والفسق التام عبارة الهيئات لايقبل النور .

٢- والقاتل على بن ابيطالب القيروانى .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم  
كقوله صلى الله عليه وآله: «انا افصح الناس بيدينى من قریش» .

قوله : «لانه ابداع من المبدع الاول التام.....» هذا مناط الجواب اى المبدع  
الاول بسيط الحقيقة فيه كل الاشياء بنحو اعلى و له الوحدة الحقّة الحقيقية- والعالم  
الاعلى منبعث عن ذاته بذاته فيه ايضا كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقّة ولكن  
ظليّة- .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» اى ليست وحدتها عدديّة كالحرارة الواحدة-  
المحدودة .

قوله (ص ١٧٣، س ١٩) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»  
وعندنا مثالان يوضحان المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفية  
بنحو الجزئية والاخر: مثال لموجود واحد فيه كل نوع جوهرى او عرضى و بالجملة  
الوجود والماهية- بنحو الكلية فالاول الحس المشترك المتأدى اليه الصور من المشاعر  
الظاهرة او من الباطن فعند ما يبصر الانسان الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ  
اصواتا و فى هذا الوقت فى ذوقه طعم وفى لمسه حرّ او برد كان هنا وجود واحد فيه  
بوحده جميع هذه الكيفيات فانّ الاشياء تحصل بانفسها فى المدارك و لمّا كانت  
الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخارى الكبدى الحالى  
عن هذه .

واما هذا الروح الدماغى بل القوة فامرهما كما وصفنا و كذا الخيال فيه كل  
كيفية و كل صورة جزئية والثانى العقل البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فى كتاب  
النفس الناطقة- فهو موجود فيه كل نوع وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل



مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو» ففيه كل نوع بنحو اتم و اعلى مما فى المواد اذ هى فيها بنحو المحدودية والدثور والغيبة والمادية وفى العقل البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنورية والحضور وكمال التفصيل والتميز كما سيقول كان كلاء منها قائم عليه حدة و هو المثل عندهم لعلم الحق تعالى اذ الوجود كلما كان اشمل واجمع كان انارته و اظهاره الماهيات اكثر «يد الله مع الجماعة» .

قوله (ص ١٧٤، س ٤) : «واصناف الايقاع»

اي النعمات و منه قول الحافظ (قدس سره) :

« دهان گشوده شقایق چه مردم ایقاع . »

قوله (ص ١٧٥، س ٥) : «و ذلك ان فى النبات كلمة»

المراد بالكلمات فى كلمات المعلم المبادئ<sup>١</sup> الفعالة مفارقة كانت او مقارنه فيشمل مثل الصور النوعية و النفوس النباتية و اطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزير فى كتب المصنف (قدس سره) و يوافقه ما فى الكتاب الالهى و احاديث الائمة عليهم السلام مثل اطلاق الكلمة على عيسى عليه السلام فى قوله تعالى : «وكلمة منه اسم<sup>٢</sup> المسيح» و مثل قوله تعالى: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات<sup>٣</sup> ربى الآية» و مثل نحن الكلمات التامات و ذلك لا عرابها عما فى الضمير المكنون و لكونها مؤثرات والكلم هو الجرح والتأثير .

١- اتولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية القيسات ١٣١٢ ص ٢٤٤ مير ثامن ص ٢٧ ، مير ثامن ، مير عاشر ص ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٢١٥ (ان فى النبات كلمة فاعلة محولة ، جميع الكلمات النباتية..... فى اتولوجيا اطلاق الكلمة على الحقائق المتصلة كثير الدور على لسان الشيخ اليونانى «قده» .

قوله (ص ١٧٥، س ١٣) : «و ثالث ان عد النبات»

الذى فى علم المثال .

قوله (ص ١٧٥، س ١٦) : «فما هناك اكرم»

اى انها وان كانت كريمة الاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لا يليق  
بالم الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» اى ابدع العقل الاول و فى كثير من النسخ وابدع  
العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاط العالم كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل  
الكلى من مبدعية العالم ووحدته لانه جهة وحدة لكونه فصله الحقيقى و صورته و  
غاياته و لان صدور العالم بالترتيب السببى والمسببى المؤدى الى الوحدة و بالجملة  
هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدته .

قوله (ص ١٧٦، س ٣) : «والا لكانا شيئاً واحداً»

يترائى ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علة  
والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان المفروض تساوى وحدانيتها بل وجودهما  
بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتها ووجودهما اذا اثبتت باقية  
ولولا جل الماهية فى العقل و عدمها فى الواجب تعالى و ينادى كلام المعلم بعد اسطر  
بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مر : ان انبعاث الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفاً  
فاذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف فى المبدع والمبدع كيف يحصل الماهية  
حتى يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالماهية والاخر بعمدها .

قوله (ص ١٧٦، س ٦٠٥) : «فلا اقل من ان يكون اثنين»

اى بالاعتبار و هما ماهية و وجوده لان كل ممكن زوج تركيبى و كل واحد من ذينك الاثنين يتكرر اذ الوجود له وجه الى الله تعالى و وجه الى الماهية و الماهية لها حيثية- التتور بنور الوجود و حيثية-الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص ١٧٦، س ٧، ٨) : «وقد يوجد للاثنين الاولين»

اى ماهية العقل الاول و وجوده حركة هى امكانه الذاتى فان للممكن حركة- ١ من الليس الى الالىس و سكون هو وجوبه الغيرى والمعلم يعبر كثيراً ما من هذين بهما على سبيل التمثيل و فيهما عقل و حيوة اى معقولة لان كل مجرد عاقل فيعقل ماهية و وجوده كما هو المحقق عند شرح جهات الصدور<sup>٢</sup> .

قوله : «غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد» اى غير ان ذلك العقل المبدع من المبدء ليس واحداً محدوداً بل فيه كل العقول الناطقة و الغير الناطقة و كل عقل جامع لفعليات اصنامه و كمالاتها الاولى والثانية- فثبت فى عالم العقل حيوانات كريمة بنحو اكرم مما هاهنا .

قوله (ص ١٧٦، س ٩) : «على قدر كثرة العقول»

ليس المراد جامعية وجود كل عقل لان نسبة- الارباب الى الارباب نسبة- الاصنام وليس جامعية ارباب بسايط الاجسام كجامعية ارباب مركباتها ولا جامعية- ارباب المركبات كجامعية رب النوع الاخير بل المراد انه لا حجاب فى المفارقات النورية فكل

١- اطلاق الحركة بالمعنى العام الواسع على الحق الاول ايضا موجود فى مسفورات اهل السلوك قالوا ان الحق تغرق بالحركة الفبسية من مقام الاحدية الى الواحدية...

٢- اى جهات التى تصير منشأ- مبدور الحقائق عن الحق والجهات المصححة لمبدور الكثرات .

يشاهد الكل بحسبه و نظيره بوجه هاهنا العقول الصاعدة و قلوب ارباب العلم والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه السلام الى خاتم صلى الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الاسماء «متحد جانهاى شيران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه وكذا الاشياء فيه و قوله : و اكثر منها. باعتبار جامعيتها النفوس و قواها بنحو ايسر و اعلى .

قوله (ص ١٧٦، س ١١) : «الثالث قد يجوز لجعل.....»

هذا سؤال ظاهرى قشرى:

هست با هر ذره در گاه دگر      پس ز هر ذره باو راه دگر  
 دل هر ذره را که بشکافی      آفتابیش در میان بینی

قوله (ص ١٧٧، س ٣) : «فاجاب بان اختلاف الحیوة والعقول....»

هذه مسألة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هي لاختلاف حركات الحیوة والعقل والمراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات المواد حركاتهما يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) ان النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث انه عدّ حركات المواد حركات الصور والعقول فمادة طيبة بمزاجها المعتدل يستدعى عقلاً اكمل و رويّة اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولهما ولامزجتها عرض عريض، وكذا يراد الحركات المختلفة الفكرية الاختيارية الكسبية للعقول الجزئية فان «الطرق الى الله تعالى بعدد انفس الخالق» وقال على عليه السلام : رأيت العقل عقليين \* فمطبوع و مسموع \* ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع و بحسب اختلاف فنون

هاتين الحركتين على مراتب شتى اختلافات العقول يدل على ذلك مارواه يحيى بن ابان عن شهاب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : «لو علم الناس كيف خلق الله الخلق لم يلم احد» احداً فقلت : اصلحك الله تعالى و كيف؟ قال : فقال : ان الله تبارك و تعالى خلق العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعين جزءاً ثم جعل الاجزاء اعشاراً فجعل الجزء عشيرة<sup>١</sup> اعشار ثم قسم بين الخلق فجعل في رجل عشر جزء و في اخر عشرى جزء حتى بلغ جزء تاماً و في آخر جزء و عشر جزء او عشرى جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون مثل صاحب العشرين و كذلك صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة الاعشار و كذلك من تم له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم الناس ان الله عز وجل خلق هذا العقل على هذا لم يلم احد «احداً» .

ويمكن التوفيق بين القول بالاختلاف في العقول والقول بالتساوى بان الاختلاف باعتبار المرتبة او الماهية والتساوى باعتبار الوجود و ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك والمصنف يبين في مرحلة العقل والمعقول من الاسفار<sup>٢</sup> جعل اختلاف حركات الحيوية والعقل عبارة عن اختلاف جهات الصدور و قد تكلمنا في حواشينا هناك ومن شاء فليَنظُر .

قوله (ص ١٧٧، س ٥) : «قريب من العقول الاولى»

اي ارباب الانواع .

قوله : «ومنها ما هو ثان كالعقل بالفعل» و ثالث كالعقل بالقوة والثانوية بالنسبة

١- مراده ان قسط الموجودات من الوجود و لوازمه من السعادة والشقاوة من جهات يرجع الى قضاء الهى وتقدير حتمى مرجعه الى امر ذاتى والداتى لا يعطى ولا يستل عما يفعل و هذا غير مادامه الجبرية .

٢- سفر الاول من الاسفار ط ع ١٢٨٢ هـ ق مباحث العقل والمعقولات ص ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان القريب منها من صقعها و يفنى فيها لا حكم له على حياله .

قوله (ص ١٧٧، س ٧، ٦) : «فلذلك صار بعض العقول التى هاهنا الهية .....»  
 هذا نظير ما وقع فى حديث على عليه السلام مخاطباً لكميل : «ان النفس اربعة نامية نباتية و حيوانية و ناطقة قدسية و كليه الهية ٢» .  
 قوله (ص ١٧٧، س ١٠، ١٠) : «ولا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان»

اى ما يصير عقلاً بازاء الفرس الطبيعى لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ماهو معقوله الفرس معقوله الانسان لانه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلى لاغير فالمعقول هو نفى معقولة الانسان له من طريق خاص وهو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولى فان كلاً من العقول العرضية يعلم ما فوقه و يعلم ما ليس علة ولا معلولاً له حصولياً اذ لا حجاب فى المفارقات كيف وكل يعلم مبدء المبادئ والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل يعلم كلاً الا ان العلم اعم من الحضورى والحصولى والاكتناهى والوجهى والفعلى والانتعالى .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاً واحداً» اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بالذات.  
 قوله (ص ٧٧، س ١١) : «فالعقل الاول لا يعقل .....»

اى الاول بالاضافة الى اصنام نفسه لا يعقل الجزئى الطبيعى من اصنامه بما هو

---

٢- والكميل هو ابن زياد النخعي اشترى رضى ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هو الذى نقل منه حديث الحقيقة التى شرحها اهل المعرفة و منها استنبطوا اصول قواعدهم و مبنى مكاشفاتهم و انه عليه السلام صدقه بانه صاحب سره بعد سؤاله رضى.. بقوله رده.. : الست صاحب سره .

جزئى طبيعى لانه ادون من ان يكون معقولا له اذلا يصلح للمعقولية لكونه مغشى بعوارض غريبة بل العقل ذاته التى هى عقل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه و فعلياتها عقلا قبل وجودها و عقلا مع وجودها ايضا ولكن مع وجود كل اصنام النوع لان الوسيع علمه وسيع و فعله وسيع وهذا مراده بقوله : عقلا نوعيا و حيوة نوعية. فقله : لا عقل له . اى لا معقولية له بان لا يكون كليا عقليا وبالجملة صرفا خالصا عن العوارض الغريبة .

قوله (ص ١٧٧، س ١٢) : «وكانت الحيوة الشخصية»

اى الحيوة الجزئية الطبيعية التى هى احدى الرقايق لتلك الحقيقة العقلية حاملة لها لان الجزئى حامل الكلى بتمامه و كما لها اذ لا ابعاض للكلى حتى يكون الجزئى منه حاملا لبعض الجزئى الآخر منه حاملا لبعض آخر و هذا فى المفاهيم كالمفهوم الكلى والخصه منه حيث يقال ان التفاوت بين الكلى والخصه بالاعتبار فهكذا المتجلى وتجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجودا مع الكلى الطبيعى بوجود واحد والعقل المجرى الانسانى متصلا بالعقل الفعال وروح القدس كذلك العقول الكائنة فى الحيوانات الصامته و هى نفوسها ليست عادية لعقولها و اربابها لانها مقوماتها الوجودية و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض الحيوان. لان الانسان بعض الحيوان والحيوانات الصامته بعض آخر منه

قوله (ص ١٧٧، س ١٥) : «وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجرى به عقل»

هذا يؤيد ما قلنا من ان التفاوت بين المتجلى والتجلى كالتفاوت بين الكلى والخصه بالاعتبار، فالمراد بالجزء هو التجلى و بالكل هو المتجلى و هذا التعبير فى كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى :

جزو کل شد ، چون فرو شد جان بجسم کس نسازد زين عجائب تر طلسم  
و في موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوی از اوست جان ز کل نبود جدا، جزوی از اوست

فيقول المعلم : كل تجلٍ من تجليات العقل الكلي هو لا يباين المتجلي لأنَّ  
التجلي ظهور المتجلي، و ظهور الشيء لا يباين الشيء والا لم يكن ظهوراً له و ليسـ  
التجلي جزءاً مقداريّاً ولا خارجيّاً له حتى يغايره كما ان الحصة المصطلحة في المفاهيم  
لا يغاير المفهوم وليست جزءاً و حصّة لغويّة له؛ بل هي نفسه ولا تزيد عليه الا  
بإضافة الى خصوصية خارجيه منها والاضافه بما هي اضافة وان كانت داخله فيها  
لكنها اعتباريّة لا ضميمه .

قوله (ص ١٧٧، س ١٦) : «هو الاشياء كلها»

اما الاشياء التي هي اصنام ذلك العقل فلا تملكها و كل مالها فوايد و عوايد  
منها و هو جامعها واما الاشياء التي هي اصنامها لا رباب اخرى فلا تملكها كل عقل  
مجرد و كل مجرد عاقل لذاته و لغيره و لا حجاب في المفارقات و لهذا كلّها في كلّها  
والكل في الواحد والواحد منها هو الكل .

قوله (ص ١٧٧، س ١٧) : «فاذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بيان لمعنى الفعلية والقوّة التي يقابلها هي الوجود الانطوائى والكينونة  
الاجماليّة الاندماجيّة والفعل والقوة بهذا المعنى كثير الورد في كلام المعلم الاول.

قوله (ص ١٧٧، س ٢٠) : «احتال العقل الكاين»

يشير الى ان الفاعل للاعضاء هو النفس ولكن بمعونة ربّ النوع فيقول: العقل  
والحيوة اذا كانا قوين كما في الانسان ما احتاجا الى احداث الاعضاء القويّة في البدن



اذ بالروية يقدر الانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهولة كما ترى فى صنعت  
الآلات والاسلحة المتفنه- واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث الاعضاء القويّة  
كما فى الحيوانات فان اسبابها و اسلحتها طبيعياً معها .

قوله (ص ١٧٨، س ٥): «فاجاب بانها تصير الى المكان الذى لم يفارقه  
وهو العالم العقلى.....»

اى العقول العرضية والطبقة المتكافئة فالنفس النباتية والنفس الحيوانية فى  
الترقى و فى الحركة الاستكمالية الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا  
برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعى  
لاستقلالى كحشر الانسان بمعنى ان حشر رب النوع الفرسى مثلاً الى الله اى الى اسمه  
السميع البصير حشر كل من افراد نوعه حين اتصال كل به و كذا كل صورة طبيعية  
تحول فى عالم المثال الى صورة برزخيّة واخروية وبالجملة كل شىء يتصل بسنخه  
ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئى الى المعنى الكلى والصورة المشوبة الى الصرفة والكل  
يفنى فى اسماء الله «الا الى الله تصير الامور» وهذا هو معنى وصول الحيوانات الى  
غاياتها و لها وصول آخر الى الغاية العظمى والبغية اعنى : «اسم الله الاعظم» و ذلك  
بطريقتين احدهما للحيوان الذى فى صراط الانسان فانه مأخوذاً بشرط لا بهيمة و  
سبع فانه اولاً جماد ثم صار نباتاً حسناً ثم حيواناً غير ناطق ثم حيواناً ناطقاً ثم  
عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل  
الى صراط الانسان فى الزمان الغير المنقطع الطرفين فان فيض الله لا ينقطع و سيبه لا

يلبث و نوره لا يافل وجوده لا يمك ولا يجوز عليه الصمت فيدخل باب الابواب و  
جسد الفرس فرس طبيعي و نفسه فرس ملكوتي كما ان جسد الانسان انسان بشري  
ونفسه انسان ملكوتي و من هنا قيل :

از کمال قدرتش در عرصهء ملك قدم هرتف آتش خلیلی هر کف خاک آدمی  
فی احوال ما يتوقف عليه النشآت الثانیة و هو النفس الناطقة اذ علیها و علی  
قواها مدارها و النفس سفینه - «بسم الله مجراها و مرساها» .



## المشهد الثالث

قوله (ص ١٧٩، س ٧) : «المشهد الثالث وهو صدور الوجود عن الواجب الحق»  
و بوجه آخر الابداع هو التأيس بعد اللبس المطلق والتكوين هو التأيس بعد  
الليس الغير الساذج فان المكون لما كان مادياً و مادة الشيء كانت موجودة قبله وهي  
جزء ذاته لم يكن قبل ايسه ليساً محضاً بخلاف المبدع و ايضاً الابداع هو التأيس  
المطلق بخلاف التكوين لان الاليسية فيه مشوبة بالليسية من حيث التفارق المكاني  
والسيلان الزماني في الاجسام الكائنة .

و بوجه آخر يثلث القسمة و يقال كما هو المشهور: الابداع ايجاد الشيء غير  
مسبوق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبقاً بهما' والاختراع هو المستعمل في—  
الافلاك بايجاد الشيء مسبقاً بالمادة دون المدة و عكسه لا يجوز؛ وان ثبت الشيء  
كما في تعريف الذي ذكره المصنف (قدس سره) .

قلت : الابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بالمدة سواء كان مسبوقاً بالمادة ام لا  
والتكوين كما ذكرنا بوجه آخر تثليث ايضاً الشيء اما لا يوجد من شيء كالعقل الكلي  
او من شيء كالكائنات التي في السلسلة العرضية الزمانية- او كالنفوس من العقول او  
من لا شيء كالصورة من الهيولى، فان الهيولى و ان كانت شيئاً من الاشياء و ليست لا  
شيئاً محضاً ، لكن لما كانت قوة صرفه- و قوة الشيء ليست بشيء فهي ليست شيئاً  
فعلياً وان شئت ثبت القسمة بلحاظ انها شيء من الاشياء والقوة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هو المبدع او من شيء و هو غيره ومراده (قدس سره) بالقابل هو المادة لانها القابل الواقعي لا الماهية لانها القابل التعملي على ان المقول لا ماهية لها كما هو التحقيق فان اريد بجهة القابليّة- الامكان الاستعدادي السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخل الفلك في المبدع وان اريد بها مطلق قوة القابل الواقعي اعم من الهيولي الاولى و من الهيولي المجسمة دخل في المكوّن .

قوله (ص ١٧٩، س ١٠) : «والحركة بتجديدها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعد الحدوث لكونها باجزائها رابطّة- للحوادث بالتقديم لأنّ علّه- كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ و شرط حادث ذلك الاصل القديم كالقدر المشترك بينها و هذا الشرط الحادث مختص اي مجموع المعد والمستعدّ الخاص و هو قطعة من الحركة القطعيّة- الفلكيّة- المتبدله- وقتاً فوقاً و المادة المخصوصة فمن جانبها الاعداد و من جانب مادة الحادث الاستعداد ولا ينقطع الفيض و يدوم سبب الجواد .

قوله (ص ١٨٠، س ١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانت النفوس جسمانيّة الحدوث عنده (قدس سره) كان المراد بالابداع اما لمعنى اللغوي او معناه الاصطلاحي ولكن باعتبار باطنى ذاتها او ديمومتها الشخصية فى الابد .

قوله (ص ١٨١، س ٥) : «فجادت العناية لوجود عناصر اربعة .....

لأنّ هذه الكيفيات اعراض لا بدّ لها من موضوع ولا عنصر مفرد الكيفية ولا مربع الكيفية ولا مثلث الكيفية لمانع-الضديه- ولا مثني الكيفيتين المتضادتين فبقيت التركيبات الثنائية الغير المتضادة اربعة .

قوله (ص ١٨١، س ٧) : «حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة .....»  
 التشارك في الكيفية- الواحدة علّة ناقصة للتجاوز لا عله- تامه- فلا يرد انه لو  
 جعل النار والارض متجاورين كان التشارك متحققاً وذلك لان المراد التشارك المذكور  
 مع عدم المانع و في الارض والنار غاية الخلاف مانعة حيث ان النار خفيف مطلق  
 والارض ثقيل مطلق وايضاً النار في غاية اللطافة والارض في غاية الكثافة- واما كون  
 الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع الارض مع عدم التشارك فذلك بالقسر موجه-  
 الانشقاقات والوهاد الغائرة الواقعة في الارض الموجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف  
 ربع منها تقريباً .

قوله (ص ١٨١، س ٩) : «وقد علمت....»  
 اى في موضع آخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمة- من تراكيب العناصر  
 تدلنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمة- من جهة- الى جهة- و محدّد الجهات-  
 الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراً خالياً عن العنصرية و صفاتها لتكون الجهتان  
 متقابلتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى، فتكونان طبيعيتين ولايتأتى ذلك بالمخروطى  
 او البيضى او الشلجى او المكعب او غير ذلك او المستدير الجائز التخلل او التكاثف  
 او غير ذلك اذ الخطوط الواصلة- من مراكزها الى اطرافها متخالفة في الطول والقصر  
 فلم يكن مافرض فوقاً حقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص ١٨١، س ٢١، ٢٢) : «لامتناع القول بالكمون»  
 هذا ناظر الى امكان الانقلاب والمحبة والغلبة الى جواز الاستحالة- اى محبة-  
 عنصر لعنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

اجزاء صغار بمداخلتها عليه و هذا بازاء القول بالفشو والنفوذ المشهور فى كتب القوم وهو الاظهر فى انكار الاستحالة ، فان هذا القائل يقول تسخن الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار من مسامات القدر و حواليه و فشوها فى الماء ولا تكيف هنا كما ان القول بالكمون والبروز انكار الانقلاب فى الصور الجوهرية .

قوله (ص ١٨١، س ٢٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فى اوائل الكيفيات اى فى الكيفيات الفعلية والانفعالية التى هى اوائل الملموسات التى هى دلائل الكيفيات المحسوسات و هذا بناءً على نقيض التضاد عن الجواهر والا فالتضاد فى نفس الصور لنفس الصور و مانعية التضاد عن قبول الحياة لاجل انه موجب الفساد والعدم الذى هو شر من الموت فان كل فساد وزوال فى عالم الطبيعة بطريقتين ضد على موضع ضد وطرده اياه فالحر الشديد اذا وقع فى موقع البرد وطرد البرد وازاله فيقال انه عدم البرد والسواد اذا طرد على موضع البياض طرده وكذا الفصل طارد الوصل وقس عليه الباقي انما الباقي فى هذه المواضع الموضوعات والمحال فالضدية منشأ الموت واذا لاتضاد فى الافلاك فكلها احياء .

قوله (ص ١٨٢، س ٨، ٩) : «كالسحب.....»

مثالات" للآثار العلوية اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتركيب يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاين الجزئى المادى المحدود من الكلى الشامل المحيط الذى لا نسبة له اليه فى مشموليته سيما الكليات الوجودية التى كليتها سعتها الخارجيه .

١- هذا هو المختار كما بين فى العلوم الطبيعية لان الاجسام مركبة من اجزاء صغار و ليس الجسم متصلاً واحداً ان اتصال الاجسام من خطأ الباصرة والتحقيق يطلب من كتب الجديدة والفلسفة الحديثة .

و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انما الحياة ١- الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك العقول السياحة في ديار الكليات السياحة في بخار المجردات .

و ثالثها : من جهة- تحصيل الحاصل فان الغرض من التراكيب تحول الطبايع الى- النفوس و تحول النفوس الى الطبايع العقول وقد كانت العقول في البدايات. وبالجملة كثيرا ما يسئل هذا السؤال في المحاورات وفي مقام انه هل يمكن ان يقع هذا العالم اشرف مما وقع ام لا؟ والجواب ان من تمامية العالم الصادر من الواجب تعالى وجود- النقصان في العالم لان الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها في الصدور فليصدر منه تعالى كلتاها ليكون الفيض اعم و تمامية التامات ايمن و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس سره) انها ليست باشد حساسة من العدم البحت حيث انا جعلنا ما هو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطو بمثله في موضع آخر. وايضا هذه المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكي والباقي فلها وجود توصلي لوجود اصالي وهو ما هو كالا، ان السيل في الزمان والتوسط في القطع اذ النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص .

قوله (ص ١٨٢، س ١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب الحوادث من الحسيات الى العقليات ....»  
الاوجب والاولى ان يبين: ان العقليات في سلسلة الغايات غير العقليات في سلسلة البدايات بل ما في الغايات اكمل مما في البدايات لكونها مظاهر الصفات التشبيهية والتزهية جميعا ومن هنا كان حملة العرش في البدايات «اربعة» و صارت في النهاية «ثمانية» بانضمام اربعة- النهاية- الى اربعة البدايات- «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

ثمانية» فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل واكتفى (قدس سره) بالتعاكس اذ «لا تكرار في التجلي» اتكالا على ما حقق في مواضع اخرى فمنها ما ذكره (قدس سره) في سفر النفس من الاسفار نقلاً عن الشيخ الاكبر محيي الدين العربي (قدس سره) انه قال: «عليك ان تعلم ان البرزخ<sup>١</sup> الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة عن النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات و لها الاوليه والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الاخرية وايضاً التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما<sup>٢</sup> عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادي» (انتهى) و قد سمي في فتوحاته : «البرزخ- الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي» و وجه التسمية منقول في سفر النفس<sup>٣</sup>.

قوله (ص ١٨٣، س ٢) : «ولا ايضاً في هذا صعوبة.....»

بل قال الله تعالى : «وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده» و هو اهون عليه .

قوله : «وقد جرت سنة الله تعالى من قرب اليه شبراً» اقتباس من الحديث القدسي

٢- فتوحات مكيه چاپ كشميرى ١٢٦٩ هـ ق ص ٢٣٢، ٢٣٩ و ٧٨ .

٢- لان العوالم متصلة فالبرزخ الصمودى متصل بالبرزخ النزولى والعقول اللاحقات متصل بالباديات و من هنا انقسم المعبد والمنعم فى الشرع بالداخلى والخارجى وقد حققنا الكلام فى شرحنا على الفصوص و فيما كتبنا فى العرفانيات .

١- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٩ ، لامكان ظهور ما فى الاول فى الشهادة وامتناع رجوع ما فى الثانى اليها الا فى الآخرة .



المشهور والنكتة في ان الله تعالى يقابل الشبر بالذراع والذراع بالباع ان قرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبة- النقص الى الكمال وايضاً حركة المتقرب ايضاً بحول الله تعالى و قوته و فعلية موضوع الاستعداد و فعلية نفس المتهيؤ او القوة و حظهما الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهه- القابلية- قيل :

داد حق را قابليت شرط نيست      بلكه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع في البين ينسب اليه شيء لان الشيء ينسب الى القابل وان كانت النسبة ضعيفة .

قوله (ص ١٨٤، س ٧) : « فاستشكل هذا بعض الناس..... »

ان قلت: كيف الاشكال في المولدة ولا مولدة في المنى والجنين .  
قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهي مجموع قوتين احديهما تسمى محصله- و هي قوة تحصل مادة المنى من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منياً و هي في مثل- الاثنتين . والاخرى تسمى مفصلة- و يسمى ايضاً مغيرة اولى وهي قوة يميز ويفصل بين اجزاء المنى فيجعل بعضها مستعداً للعصبية و بعضها للعظمية و بعضها للرباطية- وهكذا وهي تلتزم مثل المنى في الرحم فاذا فعلت هذه فعلها في الرحم مثلاً من دون مستعمل اياها لزم حدوث الاكلة قبل ذى الاكلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها و هو ممتنع .

قوله : « لجواز قدمها » هذا جواب سخي ف لان المستشكل اورد الاشكال على

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثة بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هي نفس باطل .

قوله «وتارة» بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالنفى عام» فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانية- مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملة المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطولية- و ايضا قالوا به اخذابما ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذرّ وهذا ايضا بطور آخر و يكزم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصص فى تعيين وقت محدث بخلاف ما اذا كانت حادثة بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرة لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبرلا بالحبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجيى .

قوله : «من قوى نفس الامم» هذا ايضا سخيّف لان التصرفات الطبيعية من-

١- فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين ما يوهّم او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار والاخبار المشعة بالقدم ناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرر الحقائق فى العالم الاعلى لان للنفوس نشآت ثلاثة بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشأة الآخرة مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجودات الحقايق الجمى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هي فى مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً للقوى الحالة فى بدن عمرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعوا على الحركة الجوهرية هنا لعلوموا ان النفس الناطقة جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و انها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبعبارة اخرى اللطيفة الاحديّة شىء واحد فالمصورة مرتبة منها و طليعه لها وليست فى تصرف نفس قديمة او حادثة متصله او مباينه ولدروا ان الجامع ابدأ غير الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السيال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بما هى نفس و اما الحافظ فلا بد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقل - المفارق اعنى الصورة الدهرية التى كالآل السيال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النورى .

قوله (ص ١٨٥، س ٨) : «باستعدادها ١ مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رطبة قابلة لتمديد النامية قبلت من الواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسة غير قابلة لتمديد لها الا يسيراً قبلت من الفاعل صورة قصيرة وقس عليهما الباقي .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلى» اى ذات الصورة المطلقة التى هى امر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ما هى شريك العلّة للمادة فالمراد بالموجبة

معناها اللغوى منه والموجب الغير التام ومرادهم بالمطلق المطلق من حيث التحقيق ولكن فى ضمن اية صورة كانت و هى فى الصورة الشخصية كالحركة- التوسطية- فى القطعية و ربما نسميه الصورة الدهرية والمخصوصة- صورة زمانية- او اراد بجوهرها العلى رب النوع لكل صورة طبيعية و هو الاظهر من كلامه (قدس سره) و مرامه حيث ان الصورة الطبيعية رقيقه- للصورة العقلية عنده (قدس سره) و تلك حقيقة- لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العلى لاصالة- الوجود و تحقق الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد فى الجوهر و جواز الاتفاق النوعى بين الجسمانى والمجرد كما مرّ فى مبحث المثل .

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهرية فى الطرفين لائن الصورة سياله- فى الفعلية- الذاتية- والمادة سيالة فى الانفعالى الذاتى كما اشار الى جانب الصورة بلفظى التشخيص والمراد بالتشخص هنا التميز و امارة التشخص- الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذا التسلسل تعاقبى مجوّز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معلنة لمادة و هلّم جرأ .

قوله : «لان الاول» اى الجامع والثانى اى الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل الجامع فان الحافظ فعله الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بد ان يكون نفسه ثابتاً والصور المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة- الجوهرية فكيف تتأتى منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العلى من الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من جهة تعلقها و اضافتها الوجودية بالمفارق والضمير فى ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه  
يعنى ان ثباته الثابت الاتصالي و بقاءه البقاء السيلاني لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى  
الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلق والمتعلق  
فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطية فانها امر بسيط ثابت محفوظ  
من اول المسافة الى آخرها والتجدد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مرّ فمعلوم؛ فانه اجلّ و ارفع من  
هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعرض و ليس  
زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثباته دهرى بل سرمدى  
بسرمدية الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجددة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غير  
معقول ايضاً فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حاله واحده بل فى ذى الارادة  
المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ :  
«انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء<sup>١</sup>

قوله (ص ١٧٦، س ١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.....»

وقد وجّهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس<sup>٢</sup> من شاء فلينظر فكيف اتّجه  
تكامل الاستعداد الى الفساد والحال ان العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلما  
كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة و شىء  
آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقه وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١- الطبيعى من الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢- الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩ ، خاشية الخكيم المخشى .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكمالية- ولو كانت تكوُّنًا وتفسادًا كان التغيير قسمًا واحدًا والحال ان تغيرات العالم قسمان احدهما: الخلع واللبس والاخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو به بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل امرجوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الاخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انة يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذى الاول بعينه فى الثَّانِى والقسم الثانى لا يحصل الذى فى الاول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى<sup>١</sup> وهنا شق آخر وراء الاربعة وهو ان يكون الصورة السابقة باقية- عند ورود اللاحقه- ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتية- والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا الم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعاً شيء واحد ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنوياً بلا تعدد و يمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة فى الكمال مترتبة من كامل الى اكمل و من اكمل الى الاكمل وهكذا بدءاً ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق ان المادة الواحدة لا بدءاً لها من صورة واحدة- والجنس الواحد فصله واحد وها هنا ليس كذلك لاعتقلالها فى التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التى هى كالجنسية-

بخلافها في طريق المصنف (قدس سره) لا<sup>٤</sup> بهامها و اضمحلالها و فنائها في الفعل الآخر كما هو شأن الجنس فانه الثاني في الفصل .

قوله (ص ١٨٧، س ١٨) : «و حد النفس على ما يعم الارضيات»

ان قلت : كيف يعم الارضيات الثلاث مع وجود لفظ ذى الحيات والنبات لاحياة له فان الحي هو الدراك الفعال و اقل مراتب الدرك للمس و اقل مراتب الفعل الحركة و ليس لشيء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم النفس السماوية ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفساً كما قال في سفر النفس من كتابه الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى و للفلك قوة محرّكة هي طبيعته الخامسة و قوة حساسه<sup>٢</sup> و قوة خيالية»

قلت: مقصود القوم من ازدياد ذى حيو بالـقوة اخراج النفوس الفلكية على القول الغير الحقيقي و مرادهم منه كما في شرح الاشارات<sup>٢</sup> و شرح الهداية<sup>٤</sup> وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة و نفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن يصدر عنها افعال الحيو بالقوة بل ما يصدر عنها، انما يصدر على سبيل التلزم بخلاف النفوس الارضية فان افعالها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائماً في الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت حيو الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حتى تكون كمالاً له و متى

٢- الاسفار مبحث النفس ١٢٨٢ هـ في ص ٢

٢- شرح الاشارات الطبعة الجديدة ١٣٧٨ ، المجلد الثاني ص ٢٩٠ الى ٢٩٣ .

٤- شرح الهداية ١٣١٤ هـ في ص ١٦٨ الى ١٨٠ .

٥- شرح الهداية الاثيرة ط ١٣١٦ هـ في ص ١٨٠ .

تعلّقت النفس به فحيوته بالفعل لا بالقوة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد آثار الحياة والمحقق الطوسي (قدس سره) ايضاً جعل التعريف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) في شرح الهداية : «واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاخياء ما يتوقف على الخيوّة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاخياء وان لم يكن الحيوة شرطاً فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضاً ماسوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن .

فجوابه : ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الاكلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى. ثم لا تنافى بين ما ذكره المصنّف (قدس سره) في هذين الكتابين وبين ما ذكره (قده) في سفر النفس : «انه باذخال لفظ ذى الحيوة فى حد النفس خرجت النباتية لان ما هناك لفظ ذى الحيوة بدون لفظاً بالقوة» .

قوله (ص ١٨٨، س ٦) : «وبالطبيعى....»

قديقال : جسم طبيعى اى ليس بتعليمى وقد يقال: جسم طبيعى اى ليس بمثالى وقد يقال: جسم طبيعى . اى ليس بصناعى وهذا هو المراد هاهنا وكان الاولى ان لا يظفرد يقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهناك ما هو التحقيق عنده و عند الشيخ الاشراقى (قدس سره) ان لا ماهية للعقول فلا فصول لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١- سفر النفس ص ١، ٢، ٣ .

٢- وما اشتهر فى السنة المتأخرين كالحكيم المحشى وغيره تبعاً لصدر المتألهين والشيخ الاشراقى : ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شعري خطاى لا ينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله فى كتابنا ومسفوراتنا (هستى، تعليقات بر مشاعر) لان الفيض المنبسط ينبسط على الحقائق و يصير مخدوداً ولاننى بالماهية الالحد المسمى وكل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية الصرفة يتعين قهراً والتعين هو الماهية .



به نوعيتها .

قوله : «وزادوا في الحيوانات الارضية» اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يذكر التعريفات الخاصة للنفوس الاخرى مثل ان يقال فى النفس النباتية من شأنه التغذية والتنمية والتوليد فقط وغيره فى غيرها لان الكلام فى تكوّن الحيوان.

قوله (ص ١٨٩، س ٥) : «فالحركات الاختيارية .....»

التفصيل فى المبادئ ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقلياً او خيالياً او وهمياً و ثانياً : التصديق بغاية الفعل تصديقاً يقينياً او ظنياً او تخيالياً الاول للمقربين والثانى لاصحاب اليمين والثالث لاصحاب الشمال و ثالثها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : الجزم و خامسها : العزم و سادسها : القصد و سابعها : تحريك القوة العضلية و هذا الجزم غير التصديق بالغاية لان هذا توطين النفس على العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب الغاية العقلانية عليه و كذا العزم غير القصد لان العزم قد ينفسخ والقصد هو الجزء الاخير من العلة التامة الذى يقال له : السبب و هو اذا وجد وجد المسبب و اذا عدم عدم .

قوله : «وقد تبين هذا مما سبق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيالة ولكل من الجسم عقل من طبقته المتكافئة و كل عال محيط بسافله والمحيط بما احاط «هو الله الواحد القهار» فلا مؤثر فى الوجود الا الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم» والفاعل الالهى ليس الا هو والمبادئ طراً مفارقاتها و مقارناتها و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفى النفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها» .

گر بعلم آئیم او ایوان اوست      ور بجهل آئیم او زندان اوست  
 ور بخواب افتیم مستانِ ویم      ور به بیداری بدستانِ ویم  
 الی ان قال :

ما کئیم اندر جهان پیچ پیچ      چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ  
 و هذا لا ینافی قوله تعالى : « اکلها دائم » ای یترائی المنافاة بخسب ما هو -  
 الواقع من ان الاکل الحقیقی دائم و اما بحسب الظاهر من الاکل فلا منافاة بین کون  
 الاکل موقتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ینقطع ادواره .

قوله (ص ۱۹۰، س ۱۳) : «وهی المعة»

ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاکل الدائم للاعضاء  
 بالامتصاص للدماء التي یترشح من فوهات العروق الشعرية شیئاً فشیئاً ولحظةً فلحظةً  
 فالغذاء بالقوة تلبث فی المعة ست ساعات حتی یصیر کیلوساً ثم فی الکبد ست ساعات  
 حتی یصیر کیموساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی یصیر انضج و اعدل و اتقی ثم  
 فی الاعضاء ست ساعات حتی یتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات اللیل والنهار فیصیر  
 نقیاً نضیجاً غاية النقاء والنضج وانجذاب من العروق الشعرية والاتصاق بالاعضاء  
 شیئاً فشیئاً دائم من الغذاء بالفعل الا تى من ذوی الجبایة الثلاثة .

قوله (ص ۱۹۱، س ۵) ، «للكشف الذى هم علیه»

كما قال تعالى: فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» فمن خاصیة اعمالهم  
 الحسنة و عقایدہم الحقّة ان یکشف لهم ان معادن ماکولاتهم و ینایع مشروباتهم  
 لا نهاية لها اذ مصادرها ملکاتهم الطیبة المسبّبة من اعمالهم و علّومهم التی

استحكموها و قضاها بخلاف اهل النار لان خاصية جهلهم و حرصهم و اخلاقهم و اعمالهم السيئة ليست الا الاضطراب والحرمان والفقدان في عين الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان الخلق كلهم مستغرقون في ادراك الحق في الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان المدرك ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم الفراق بلذة روح الوصال .

«چندین هزار ذره سراسیمه میدوند در آفتاب و غافل از این کآفتاب چیست»  
واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل آلامهم لذات . قال المولوى :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجید کیست چون من عاشقى<sup>٢</sup> بر هر دو ضد  
بالله ارزین خار در بستان شدم همچو بلبل زین سبب نالان شوم  
این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان

قوله (١٩٢، س ١) :

«فمجزت عن دركه شرائح القانون<sup>٢</sup> واعترضوا عليه» لا يحضرني الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظور الشيخ ان مدرّكات اللمس من الكيفيات الاربع والنعموة والخشونة وغيرها مما يوجب الالتيام او التفرق متى تدرك تلذ او تولم و كذا مدرّكات الذوق والشم بخلاف الالوان والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الى البستان او الوجه الجميل او النور والاستماع للصوت الحسن ونحوه فالالتذاذ فيها روحاني انما هو للروح الامرى لا للقوة الحسية بما هي حسية

٢- وينعجب من عاشق اين هر دو ضد .

٢- كالشارح المسيحي «ابن السهل» والخطيب الرازي واما الشارح العلامة الشيرازي و هو ينصر الشيخ الاعظم والمصنف العلامة ذكر احوال الشراح القانون في كتابه النفيس المبدء والمعاد و شرحه على الهداية .

والا لكان للحيوان<sup>٤</sup> الصامت ايضاً وما ذكره المصنف هو الاتم لكونه النمط اللامي.

قوله (ص ١٩٢، س ٨) : «من باب مدركات قوة اللمس»

ان قلت : مدركات اللمس وغيره انما هي الكيفيات وليست هي مقومات ولا اقواتاً للحيوان بما هو حيواني .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسخرية متحققة لان المزاج ايضاً كيف و ثانياً نقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممتزجات و يتغذى بجواهر الاقوات كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والانفعالية فهذا فيها ظاهر و امّا الكيفيات المذوقّة فلاّنه اذا اكل الانسان غذاءً غير حلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثم استعمل القى شوهد انه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعدة لمحبوبيته لها كيف و بين الكيفيات و موضوعاتها نوع اتحاد لا أن تلك صور شخصيّة و هذه مواد لها .

قوله (ص ١٩٢، س ١٤) : «ولا الالوان»

ان قلت : لا يتم هذا في الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً كذلك لها الالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل في قوام البدن و تقوية انما لها صحابة اتفاقية بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروائح العطرة للبدن اللطيف البخارى .

قوله : «ولا شكّ في ان آلات الحساسة جسم حيواني» دفع لما عسى ان يقال:

٤- بعض الحيوانات يلتلون من العصور الحسنة البهية والنفحات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتلون من النظر الى الورد والبستان فالتذاذها ايضاً روحاني لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة عن المادة .

الكلام فى ان القوى بعضها لها لذّة فى محسوسها و بعضها ليس كذلك و هى بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كيفيات وليس لها تركيب من كيفيات آخر و حاصل الدفع ان المراد التذاذ القوى بما هى جسمانيات منتطبعات فى المحالّ و هى بما هى كذلك مركبة من الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحوها و مقومات كيف والقوة صورة والمحل مادة و بينهما ضرب من الاتحاد وحكم احد المتحدين حكم الآخر .

قوله (ص ١٩٣، س ٩) : «واما حافظ للمعاني»

والابسط ان يقال: ثم المعانى اما جزئية واما كلية و مدرك المعانى الكلية هو العاقله و حافظها العقل الفعال <sup>١</sup> .

قوله : «كهذا السكّر ابيض حلو» فهذا الحكم لما لم يكن كلياً لم يكن من— العقل و لما لم يكن جزئياً معنوياً لم يكن من الوهم ولما كان جزئياً سورياً كان من— الحس المشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبياض من المتصرفّة فايّة حابه الى الحس المشترك لان المتصرفه غير مدركه انما هى عماله فادراك ان هذه النسبة الجزئية الصورية واقعه انما هو من الحس المشترك .

قوله : «والمصورة باشتراك الاسم بين الخيال» و مصورة النبات ان قرئت بكسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالكسر بناءً على ان الخيال مصورة للحس المشترك من داخل عند التحيل والنام لان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه الى الداخل و وجه

١- حافظها العقل البسيط الاجمالى الخلاق للصور التفصيلية و للصور نحو وجود فى العقل الفعال اصالة ولما ظل و فرع فى المرتبة العقل الانسانى .

الى الخارج والادراك وظيفته والاستمساك وظيفة الخيال والفتح بناءً على ان الخيال مصور و تنتقش بما فى الحس المشترك .

قوله (ص ١٩٣، س ١٧، ١٨) : «وسياتى الحق فيها»  
من التجرد البرزخى و على تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة  
يبتنى اثبات المعاد الجسمانى .

قوله (ص ١٩٤، س ١٢) : حادث عن صفوا الاخلاط»  
كما ان الاعضاء حادثة عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شىء كالملك وشىء  
كالفلك؛ ناظر الى هذا وشىء كالملك عقلك النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك  
العملى الذى ان غلب عليه العصمة والطهارة كان كالملائكة العمالة و شباهة الروح-  
البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فازد  
المتوسط بين الاضداد [كالخالى عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منهما على الآخر  
ويسمى روحك فلكا و سمي الله تعالى فى كتابه الحكيم الفلك بالدخان كما قال تعالى:  
«ثم استوى الى السماء<sup>١</sup> و هى دخان» فالسمائية فى الإنسان الكبير كالروح البخارى  
الذى هو المتعلق الاول للنفس فى العالم الصغير والنفس الكلية متعلقة بها ولجعلها سقفا  
محفوظا و سبعا شدادا لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف الروح البخارى  
الانسانى و فى التمثيل هذا كالماء الذى فى الجرّة المشكلة له فاذا انكسرت الجرّة  
بطل شكل مائها والبحار الدخانى الفلكى كالماء المنجمد فى الجرّة بالبرد الشديد  
اذا انكسرت لبقى<sup>٢</sup> شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول  
المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر .

قوله (ص ١٩٤، س ١٧) : «واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة والوهم ولفظ المسترجعة لثلاث بانضمام التصرف وهذا كما ذكرنا في المولدة انها اعتبارية -  
لا انها مجموع قوتين محصلة - و مفصلة ولكن كل محل في الكل وحدتها حقيقه - .

قوله (ص ١٩٥، س ٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذه القوى»

«بحيث ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداها من القوى آلات له اذا اختلفوا في ان النفس الحيوانية التي تستخدم القوى الحيوانية ما هي فبعضهم قال بما ذكره .  
وبعضهم قال : ان النفس مجموع الوهم ومادونه . والحق انها الاصل المحفوظ في جميعها يرشدك الى رياسة الوهم تسمية القسمه - الى الاجزاء المقدارية - في الجسم بالقسمه -  
الوهمية مع ان الوهم فعله للذاتي ادراك المعاني الجزئية لا الصور المقدارية - ، ولكن لما كان فعل الخادم الغير المبين فعل المخدم اسند فعل المتخيلة و غيرها الى الوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و في المقام سر آخر»

يمكن ان يلوح كلام الشيخ اليه و ان كانت عباراته في المواضع الاخرى ناصئة -  
في المعنى الاول من الرياسة والمرئوسية - على نحو الرياسة على الجنود المناسبة - .

قوله (١٩٥، س ١١، ٢٢) : «و ذلك لا ينافي تقدسها»

اذ لا تتجافى عن مقامها الشامخ فان هذا النحو من الاتحاد افاضة والافاضة اعطاء  
الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص في الابداء من المعطى شيء ولا يزيد في الاعادة اليه  
عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماة بفرر الفوايد :

١- س ٤١، آية ١٠ .

٢- في بعض النسخ: واذا انكسرت القى شكل الماء المكتسب .....

«النفس فى الحُدُوث جسمانيّة  
 «لم تتجاف الجسم اذ تروّحت  
 «فكل حدّ مع حدّ؛ هو هو  
 «فاعور جسّمها شبّهها  
 وفى البقاء تكون روحانيّة  
 «ولم تجاف الروح اذ تجسّدت  
 «وان يوجه صحّ عنه سلبه  
 «كما يحدّها الذى نزّهها»

قوله (ص ١٩٦، س ١٦) : «ليست بطبيعة جرمية»

استدل على مغايرة النفس مع المزاج بأربعة اوجه مغايرة الحافظ مع المحفوظ  
 والممانعة عن اصل التحريك كما فى الاعياء والممانعة عن جهته كما فى الرعشة وزوال  
 حرارة الملمس عند ورود البرودة مثلاً وهاهنا وجه خامس ان النفس باقية والمزاج  
 غير باق و غير الباقي غير الباقي واكتفى فى مغايرتها للطبيعة بوجه واحد والحال ان  
 هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذكره وان سبق مبادئ ما ذكره . منها: ان النفس  
 شاعرة ولا شىء من الطبيعة بشاعرة. ومنها: ان النفس فعلها على انهاج مختلفة ولا شىء  
 من الطبيعة كذلك حيث ان الطبيعة تفعل على نهج واحد و وتيرة واحدة. و منها :  
 التمانع المذكور، اذ قد سبق ان النفس تستخدم الطبيعة التى فى عناصر البدن الطبيعى  
 قسراً و كرها و بها يتحقق الاعياء والرعشة .

قوله : «اللهم.....» اى الحيوان الذى ليس له درجة الخيال والوهم فليس له  
 تجرد و لو تجرداً برزخياً وليس له بقاء الا فى النشأة العلمية .

قوله (ص ١٩٧، س ٣) : «والصور المثالية»

سواء كانت فى عالم المثال الاكبر كما يقول به الشيخ الاشراقى او فى عالم المثال  
 الاصغر كما يقول به المصنف (قدس سره) وهى على الرايين ليست من ذوات الاوضاع



مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الذى هو الخيال كذلك فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس العاقلة تجرداً حقيقياً بأنها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص ١٩٢، س ١٠) : «فان التحريكات البدنية»

اى لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الذى فى مؤخر الاوسط مما يهيم النفس للمبور من هذا العالم الى عالم المعانى الجزئية كذلك الروح الذى فى مؤخر المقدم و ايضا على هذا القول التحقيقى هذا الروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخيالية و كذا الروح الذى فى مؤخر الاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى الجزئية لا محل .

قوله (ص ١٩٢، س ١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبه هذه الصور الى النفس» اى مرتبة النفس فى مقام الخيال؛ لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق" العقول التفصيلية فهى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [ينشأ] الصور المثالية ثم ان لك ان تدفعه بانه لو كانت النسبة، نسبه الفاعلية ثبت المطلوب ايضا لان الفاعل اقوى من المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان فاعله اولى بذلك لان معطى الكمال غير فاقد له .

قوله (ص ١٩٢، س ١٦) : «وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اما الجسم و مقومه الذى هو الصورة الجسمية فلانها متى لم يوجد بل كانا فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليها والجسمانى مشروط بالتأثير بالوضع و

اما مقومة الذى هو الميولى فلائها بعد وجوها ايضاً غير وضعى ولذا كانت الصورة المطلقة شريكه العلة لها والعلة الحقيقية لها و للجسم و لمقومه الاخر هو العقل الفعال بقوة الحق المتعال وايضاً اذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدماً والمفروض انه معلول فكان متأخراً فلزم تقدم الشيء على نفسه ولو لم يعتبر فى طرف العلة كانت عقلاء هذا خلف .

قوله (ص ١٩٨، س ٥) : «فاذا نفخ فى الصور المستعلة.....»

اشارة الى قراءة فتح الواو من الصور وانها حينئذ جمع الصورة فالاضافة فى قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير فى و معناه ان النفس لما كانت ناراً منسوبة الى الله تعالى والنار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة فى الصور الطبيعه المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه المصور والنفخة هى روح الله تعالى «ونفخت فيه من روحي» و ذلك الروح من النفس الرحمانى بل عينه .

قوله (١٩٨، س ٦) : «شعلة ملكوتية نفسانية»

اى هى النفس و هى الشعلة التى لا اذى فيها لائها من نار الوادى الايمن و هى روح الله و فيها النورية الفطرية «فطرة الله التى فطر الناس عليها» و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكونها ناراً بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية بحسب التوحيد فالافئدة والصور كانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هيضم چون فداى نار شد ذات ظلمانى شان انوار شد

١- سورة ١٥، آية ٢٩، سورة ٢٨، آية ٧٢.

٢- س ٦، آية ٧٩، س ٢٠، ي ٢٩

بل الماهيات طراً كالأحطاب مشتعلة بنور الله بحيث لم يبق منها شيئاً لقهاريته واعتباريتها .

قوله (ص ١٩٨، س ١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية- نفساً والنفس عقلاً بالفعل والعقل بالفعل عقلاً فعالاً معبراً عنه في القرآن الحكيم «بنار الوادى<sup>٢</sup> - الايمن» فى موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسسه نار» فى آية النور و صيرورة نورها ناراً موصلة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عند اخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثير اللقافة فالى اى شىء توجهت تصورت بصورته و تزيت بزيت فاذا توغلت فى التعلق بالطبيعة ولوازمها صارت عينها والطبيعة ظلمة و نار لذاعة ذات لهب ذى ثلاث شعب من جهة تجدها الزمانى و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانية و حلولها السريانى فى الهيولى المجسمة التى لها شعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصلة اى مطبقة على النفس سرادقها باوتاد ممدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاق الى الطبيعة و لوازمها و هى النار - اللذاعة النزاعة للشئى حيث غلب على النفس احكام المباينة والسوى<sup>٣</sup> .

٢- س ٢٠، ي ٩ الى ١١ : «اذا راي نارا فقال لاهله... فاخلع نطيك انك بالوادى المقدس طوى» ، س ٧٩ ،

ي ١٥ ، : هل اتيك حديث موسى ، اذا نادى ربه بالوادى المقدس طوى .

٤- سورة النور، آية ١٧،

٥- فى بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لايناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل يطلب عليها احكام التكثر و وجوه المباينة والسوائية اللازمة للتنزل.

قوله (ص ١٩٨، س ١٢) : «وانبساط الفيض»

اي النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينية كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظية- هو الفيض المقدس الناشى من المهبّ الذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس وان كان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لكنه نايـم باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضاً بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته و فوته و اجتماع النايـم فى نسيم واحد وحدة حقّة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهاريّة فتتنفى الحدود والآنيـات فى الآنيّة المطلقة- و ينطفئ الشعلة- الملكونية تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور- الضعيف فى مشهد النور القوى ١ .

عَلَمَ چون برفرازد شاه فرخار چراغ آنجانمايد چون شبِ تار  
ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار نفختان احديهما ما يشعل الصور المستعدّة-  
الديويّة و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و  
نفخت فيه من روحى»<sup>٢</sup> والاخرى ما يشعل الصور المستعدّة البرزخيّة والاخرى-  
الصرفه- المشار اليها بقوله تعالى «ونفخ فيه»<sup>٣</sup> اخرى فاذا قيام ينظرون» اي اذا هم  
دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفية لهذه الاجسام  
الطبيعة المشار اليها بقوله تعالى : «ونفخ فى الصور»<sup>٤</sup> فصعق من فى السموات والارض  
وهذه النفخة عزرائيلية والاخرى ان اسرافيليّه- و عليك ان تنظر نظرة كلياً فتجرى

١- قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف... الخ . هذه العبارة مأخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشرافى الشهيد

٢- س ١٥، ي ٢٩ .

٣- س ٢٩، ي ٦٨

٤- س ٢٢، ي ٨

فى الانسان الكبير مافى الانسان الصغير : «وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة»  
فترى كلاء من النفحات الثلاث واحدة والكل من كل و ان كانت غير متناهية اذ  
الاحياء والاماتة غير متناهية الا انها بالنسبة الى الحق تعالى واحدة واقعة دفعة  
واحدة سرمدية كما قال «وما امرنا الا واحدة»

قوله (ص ١٩٩، س ١٤) : «فلها باعتبار ما يخصها من القبول.....»

القبول هو الانفعال الادراكى من الملاء الاعلى والفعل هو التدبير فى البدن  
والتأثير فى العالم الادنى و هما فى الانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة فى  
الحيوان و فى الانسان بما هو حيوان .

قوله (ص ١٩٩، س ١٧) : «وبالثانية يستنبط.....»

اي الآراء الجزئية بالرويات الجزئية كما تمثل لك واما الكليات و لو فى  
الاعمال فبالعقل النظرى ولهذا كان مبنى الحكمتين النظرية والعلمية كلتاهما على  
العقل النظرى لان ادراك الامور الكلية سواء كانت امورا غير متعلقة بالعمل كالعلم بان  
الفلك مستدير، او متعلقة بالعمل كالعلم بان العدل حسن، وظيفة النظرى؛ ثم ان الاعمال  
الجزئية التى يعلق العقل العملى اعم من المعاداة المذكورة فى الحكمة العملية و من  
المعاشية كبناء البيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليه الاثار المطلوبة  
منه .

قوله (ص ٢٠٠، س ٢، ٣) : «مختارة للخيرا و ما يظن خيرا.....»

الاول لاعمال المقربين والثانى لاعمال اصحاب اليمين لان غايات اعمالهم ظنية  
فانها خيارات صورية محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم وظلها و تلك عقبى النار

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم و لقاء الله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهمية دائرة زائلة لانها خيرات حسيّة-طبيعية-كائنه- فاسدة .

قوله : «ولها الجريزة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمة- جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفا: «ليس يعنى بها الحكمة النظرية- فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العلمية- التى فى الافعال الدنيوية- فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجريزة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعه من الانسان نفسه وعمره و آله- صلاحه و بقاءه الى وقت استكمالها .... » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جريزة فانه فصيحة بل مزاوله- كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدنهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترابه وكذا مجالسة المتجربين تجلب الجريزة ومزاولة الكتب المقلدين فى العقائد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال: (قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ماهو قسيم الحكمة النظرية- وهذا فاسد؛ لان هذه الحكمة العلمية- خلق

نفساني بين الجريزة والغباوة واذا قالوا: الحكمة نظرية، و عملية . لم يريدوا بها -  
الخلق لان ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بل التي هي احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة  
الملكات الخلقية انها . كم هي و ما هي ؟ وما الفاصلة منها وما الرديئة منها ؟ وكيف  
اكتسابها للنفس او ازالتها عنها و معرفه السياسات المدنية والمنزليه و هذه المعرفة  
ليست غريزيّة بل متى حصلناها كانت حاصله من حيث هي معرفة وان لم نفعل  
فعلاً ولم نتخلق بخلق فلا يكون الحكمة العملية وجوده لنا و بالجملة الحكمة  
العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بها بخلق و هي فالتى جعلت قسمة  
للنظرية هي العلم بالخلق والتي هي احدى الفضائل هي نفس الخلق انتهى باختصار .  
واعلم ان كلا من الحكمة والعفة والشجاعة قسمان، فطري و كسبي؛ فمن -  
النفوس مائل الى الحكمة اى الخلق المذكور الذى هو ليس علماً كالارادة والقدرة  
ونحوهما مائلة وان كانت مدّة عمرها ، ومنها الى العفة والشجاعة كذلك ولا يكلف  
بالفطريات فانها موهبة ربانيّة .

«دولت آنست كه بى خون دل آيد بكنار ا»

وقال على عليه السلام: «رأيت العقل عقليين فمطبوع و مسموع ولن ينفع مسموع  
اذا لم يك مطبوع» .

فانما يكلف ليصير النفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بمزاولة افعال  
الحكمة والعفة والشجاعة تصير الفطريات اتم و احكم و ان قصور الحكمة الفطريّة  
بها يبدل بالتمام «والله ولى الافضال والانعما» .

قوله : « كانت افضل » ومن هذا يقال : « الشيء يعزُّ حيث يندر ، والعلم يعزُّ حيث يعزُّز » .

قوله : « ويكون رأى الكلى عند النظرى » مثلاً لنا مقدمة كليه- هي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هي ان الصدق حسن و كل حسن ينبغي ان يؤتى به ؛ ينتج : ان الصدق ينبغي ان يؤتى به فهذا رأى كلى يدركه العقل العملى . اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً ؛ يقول : هذا صدق و كل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان يؤتى به . وهذا رأى جزئى ادركه العقل العملى مستمداً من النظرى . ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال ، والشوق هناك ارادة و فى الحيوان شهوة والفعل هناك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقلية- دائمة كعبادة المريض لله تعالى و فى الحيوان وهمية دائرة كعبادة لجلب منفعة دنيوية .

قوله (ص ٤٠٠ ، س ١٤) : « ان للانسان ١ خواص »

ذكر شطراً منها فى سفر النفس<sup>٢</sup> قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليه .  
قوله : « من غير ان يصير سبباً لفعل » وان كان من الكليات المتعلقة بالعمل و ذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية- فالاعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لا يوجب الاجادة المخصوصة فى الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى .

١- فى بعض النسخ الموجودة عندنا : ان للانسان من بين الكائنات.....

٢- اسفار الاربعة سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٦ الباب التاسع : فى شرح بعض ملكات النفس..... فصل فى خواص الانسان .



قوله : «وهذه للجميل والقبیح» سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعة و طريقه .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهولاني» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفصل بمقابلة العقل الفعّال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا في مبدء نشو الانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود ولم يذكر في السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قد انطوى فيها مقام الخس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان في التعقل بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو في صور العقلية ولو كان من الاولين لافى الصور الجزئية و اما خلاصه جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضوراً انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتها فهي انهما قوة العلم مثل اصل وجودها العقلي .

قوله (ص ٢٠٣، س ٢، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت.....» والحاصل اشتراط السنخية بين العالم والمعلوم و كما ان السنخية حاصله بينهما في اصل الادراك كذلك في اصل التعقل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٠) : «فكذا القوة العاقلة» اى كما ان النفس التى فى مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لمكان التضاييف فهي قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسية- طبيعية- لكونها جسمانية- الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٧) : «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى و خيالى و علمها التعقلى بالقوة لا انها لا علم لها اصلاً فعلم الجاهل نفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالاتهم فيوهّمون لنفوسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصة و من ذوات الاوضاع و بالجمله- متصفه- بصفات الاجسام .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٧) : «وظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

اشارة الى ان العذاب ليس من قبل «الخير السلام البر الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجوداً رابطياً لذلك المعذب المحتجب و انه صار عينه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السيالة ، بل نفس السيالان والنفس فى غاية اللطافة باى شىء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعال مرة بعد اولى و كرهة بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قاله البولوى :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد      وان نمك اندر شد و كل پاك شد  
آن نمك كز وى محمد املح است      زان حديث با نمك او افصح است  
آن نمك باقى است از ميراث او      باتو، اند آن وارثان او بجو

قوله (ص ٢٠٤، س ١٦، ١٧) : «من شائنه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

اي صورته العقلية و ماهيته المرسله- المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم- العالم بالحقايق من الفحص والبحث حتى يظفر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

التصورات بحدودها و في التصديقات يبراهينها و بالجملة يحيط ب : «ما هو» و «هل هو» و «لم هو» في كل شيء له هذه المطالب، والعقل الهولاني لما كان مجرداً فصوره أيضاً مجردات من المعقولات المجردة والذوات المفارقة والهولى الاولى لما كانت جسمانية فصورها ايضاً جسمانيات [كذلك] والماهيات المحصورة بالغرايب والعوارض الشخصية المشخصة .

قوله (٢٠٥، س٥) : «فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة .....»  
 اى علمها علماً حضورياً لانها وجودات محضة والوجود لا يعلم كنهه علماً حصولياً بل علماً حضورياً فان العلم بحقيقة الوجود اما حصولى غير اكتناهى بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام وبعنواناته الاخرى من الوحدة الحقّة والحياة السارية والعلم والارادة والخيريّة وغيرها من مساوقاته وبتحصيل العلم بالماهيات الامكانية على ما هي عليه فان الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقة الوجود ، واما حضوري كعلم المجرد بذاته والفانى بالمفنى فيه .

قوله (٢٠٥، س٧) : «فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق....»  
 رجوع الى اول الكلام و هو قوله : ان العقل الهولاني عالم بالقوة عقلى ...

قوله (ص٢٠٥، س١٠) : «والمقبولات وغيرها ....»  
 من المشاهدات والحدسيات والفطريات فى جعل المقبولات من الضروريات و اوائل المعقولات نظر فان المقبولات و هى المأخوذة ممن يعتقد بصدقه كالانبياء والاولياء والحكماء مادّة الخطابة المفيدة للظن والضروريات السنّة المشهورة موادها البرهان والبرهان المفيدة لليقين ولم ار فى كتب الحكماء والمنطقيين جعل المقبولات من الضروريات و توجيه كلامه (قدس سره) ان المراد بها المقبولات العامة التى هى

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافي كونها ضروريات لعدم توقف العقل في الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملي كما ان النار حارة بديهية و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظري ما يتوقف على النظر و عدد القوم هذه مقبولات عامة مادة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامة والمفسدة العامة- المعبرتان في قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل في البرهان و في الجدل و هذا مثل تمثيله للجزيئات بقوله: الارض ثقيلة؛ فانه ايضا ذوجتهين فكما انه من التجريبات كذلك المحسوسات الملموسات .

قوله (ص ٢٠٥، س ١٤) : «لانه كمال اول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوة كما في تقابل العدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال الوجود المقابل للعدم الشأني ملكة .

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة» كما ان العقل بالملكة تشبه الحركة في كونها كمالا اولاً لما بالقوة كذلك في انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلاً بالفعل ولولا البديهيات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعي يصل كل شيء الى كماله المتروك منه .

قوله (ص ٢٠٥، س ٢٠) : «حياة غير محتاج فيها»

اي حياة العلم بالله والمعرفة به اذ للحياة ثلاث مراتب احديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حياة الله السارية في كل شيء و ثانيها: ما يلزمه الدرك والفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته

وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذا المعنى قال على عليه السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء»<sup>١</sup> .

قوله (ص ٢٠٦، س ٨) : «فمراتب الانسان.....»

او نقول : مراتب الانسان بحسب هذه الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و هو العقل المستفاد، وفى استعداد الاستحصال و هو العقل بالفعل، وفى استعداد الاستحصال و هو العقل بالملكة و فى الاستعداد المحض، والاستعداد الاول و هو العقل الهولانى .

قوله (ص ٢٠٦، س ١٧) : «اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات»

عند الاتصال بالمبدء الفعال ولو فى الدنيا كما قيل فى العارفين : «كانهم وهم فى جلايب<sup>١</sup> من ابدانهم» .

و مراده (قدس سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع العقل الفعال بعد الاستكمال؛ بالحركة الجوهرية و فى لفظ الجمع المعروف باللام المفيد للعموم اشارة الى اعتبار مشاهدة الكل دفعة واحدة دهرية فى [المستفاد]<sup>٢</sup> لا بالنسبة الى كل واحد كما اعتبره بعض منهم زعماء منه ان مشاهدة [الكل] مادامت النفس فى عالم الطبيعة غير ممكنة و ليس كذلك اللهم الا ان يراد النفس بما هى نفس لان النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل موتها الطبيعى صارت عقلاً لا حالة منتظرة له و تخلصت عن التعقب الزمانى و كان على عليه السلام يتلو آيات الكتاب التكوينية

١- ومن البديهي ان : قائل هذا الشعر(و ساير اشعار التى كتبت فى ديوان منسوب الى الامام سيدالموخذين اميرالمومنين حكيم العرب والعجم ، روخيفداه). هو:على بن ابيطالب القيروانى ره..

١- والقائل هو الشيخ الاعظم فى الاشارات نمطالعارفين

٢- اى فى العقل بالمستفاد لان النفس بعد صيرورتها عقلاً بالمستفاد يشاهد الحقائق دفعة واحدة دهرية من غير تدريج و على سبيل الانتقال من معقول الى معقول .

والتدوينى دفعة واحدة والعقل اينه الجبروت و تراه الدهر الايمن الالى و كانه الطيعه و لوازمها سلبت عنه والغافل يظننه هى .

و قال الحكماء الراسخون: لا يبلغ الانسان درجة التأله ما لم يصير بدنه كقميص يلبسه تارة و يخلعه اخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكة له. ١ .

واقول: هذا فى العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان بالحقيقة توقفه فى اتحاد النفس بالعقل الفعال و جواز الحركة الجوهرية ولا غرو فى اعجب من ذلك و مما يكسر سورة استبعادك ان العقل و هو الملكة البسيطة هو ما به الانكشاف الواحد ينكشف به كل الحقايق الوجودية لانه حق العلم هو الملكة والدرك هو النيل والوجدان والعقل بالفعل واجد و نايل كل المعلومات المكتسبة وان كنت فى ريب فزنه بالجاهل الالمى والخلط والغلط من عدمها فى الخيال و كان النفس عند المستعدين هى الخيال «نسوا الله فانساهم انفسهم» ٢ .

تا تو خود را پيش و پس دارى گمان      بسته جسمى و محرومى ز جان  
زيرو بالا پيش و پس وصف تن است      بى جهت آن ذات جان روشن است  
ومما ينور المطلب: درك الجزئيات من الحس المشترك اذا اتى الجواسيس اخبار  
مدركاتهما له بان يكون فى البصر شىء من المبصرات وفى السمع فى ذلك الوقت شىء  
من المسموعات و فى الشم شىء من الروايح وهكذا .

قوله (ص ٢٠٧، س ١٧) : «الاول تهذيب الظاهر»  
وان شئت سم الاول : «تجليه» بالجيم والثانى «تخلية» بالحاء المعجمة والثالث  
«تخليه» بالمهملة ٣ .

١- اى التلبس بالوجود الحقيقى و خلع وجود الامكانى

٢- و بعد هذه المراحل مرتبة الفناء على اسماها و مراتبها ارفعنا حالوته .

قوله (ص ٢٧، س ١٤) : «والثالث تنويرها بالصور العلمية...»

لعلك تقول : ما يعنى بالصور العلمية؟ فان عنى بها البديهيّات الستّ فهى العقل بالملكة وان عنى بها النظريات المكتسبة بالبديهيّات فهى العقل بالفعل و على اىّ التقديرين فهما من مراتب النظرى لا العملى

اقول : المراد تصقيل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقيّة والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناء النفس عن ذاتها» وللغناء ثلاث مراتب: المحو والطمس والمحق. فالمحو رؤية فناء الافعال فى فعله تعالى والطمس رؤية الصفات ؛ فانية فى صفته تعالى والمحق شهود كل وجود فانياً فى وجوده تعالى ففى المقام الاول «لاحول ولا قوة الا بالله» وفى المقام الثانى «لا اله الا الله» وفى المقام الثالث «لا هو الا هو» اعنى يصير الاذكار الثلاثة مقاماً للذاكر فيكون مقامه مقام التحقق بها بعد طى مقامى التعلّق والتخلّق بها و فى قولهم فى معنى الغناء هو: ان يرى السالك كل قدرة مستهلكة فى قدرته تعالى و كل علم مستهلكاً فى علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بل كل وجود مستهلكاً فى وجوده تعالى و فى قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة الى ان المقصود بالذات هو العلم والمعرفة والعمل مقدمه و وسيله له و تصقيل لحصول وجه المطلوب و لهذا فسروا انّ العمل ايضاً الرؤية الشهودية و حق المعرفة و قصر نظر القوّاد على ملاحظته رب الاقطاب والاوراد .

قوله (ص ٢٠٨، س ٥) : «لبعضها فى الحق.....»

قد ذكرنا فى اوائل حواشى الاسفار اصطلاح اهل الله فى الاسفار ان تشاء ترجع

اليها<sup>١</sup>.

قوله : «بحسب التصور» اى بحسب «ماهو» و «كم هو» و نشرع بعد فى بيان «هل هو» بل ماكان «ماهو» ماء الشارحة فان الحدود قبل اثبات الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقة .

قوله (ص ٢٠٨، س ١٦) : «والوهم يجردها عن الكل»

مع اضافة ما الى المادة لعلك تقول: ليس هذا مطابقاً لنفس الامر لان التجرد عن الكل مع بقاء اضافة لا يرد على ماورد التجرد ان الاولان عليه لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة الجزئية والعداوة الجزئية- ونحوهما ومدرك الحس والخيال هو الصورة المحسوسة والاشباح المثالية- و ليس [مطابقاً] للمثال ايضاً لان الهضوم الاربعة اعنى الهضم المعدى الكبدي والعروقي والعضوى كلها ترد على مادة كيلوس فان مادة الغذاء يبقى ست ساعات فى المعدة حتى ينهضم الانهضام المعدى ثم يبقى ست ساعات فى الكبد وهكذا حتى يتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات يوم و ليلة واما المثل له فليس كذلك كما علمت .

والجواب ان المراد هنا بالمعنى الحرفى الدرك للوهم هو الاضافة الجزئية فان التجريدات ترد على شىء واحد فان البياض المعين المدرك للباصرة مجرد عن المادة لا عن الوضع المعين بالنسبة الى البياض المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضاً و هو الوضع المعين والبياض المطلق المضاف الى البياض-

١- و قد نقل معنى السفر و القسامه عن الشيخ المحقق الكامل ابي الفنائم المولى عبدالرزاق فى حواشيه على الاسفار الاربعة حرفاً بحرف من دون تصرف فى كلامه مع ان كلام الشيخ خال عن التحقيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبه فى الاسفار الاربعة . شرح مقدمه فيمى ط ١٢٨٦ هـ ق ص ٥٦٦ .



المعين الذى فى الثلج المعين مجرد عن المواد والجهات والاحياز والاوقات و غيرها  
 الا عن الاضافة المخصوصة الى الثلج المعين وعند المصنف (قدس سره): الوهم عقل  
 مقيد والموهم معقول مقيد كما لا يخفى على الناظر فى كتبه<sup>١</sup> والبياض الصرف المطلق  
 مجرد عن الكل ولو اردنا بمدرك الوهم مثل المحبة الجزئية قلنا ترد التجريدات على  
 شىء واحد ايضا فان الصورة التى يؤخذ منها ذلك المعنى عين ذلك المعنى كما لا  
 يخفى على العالم بتفاوت مراتب الوجود بالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه  
 الاشتراك ثم يجرّد المحبة الجزئية عن الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات  
 وهى المحبة المطلقة التى هى صرف المحبة ولا يميز فى صرف الشىء ولا يتشنى ولا  
 يتكرّر .

قوله (ص ٢٠٩، س ٦) : «ولوجود مثل هذه الامور فى النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدة الشخصية المعتبرة فى موضوع المتقابلين هى الوحدة الوضعية  
 الجسمية فتذكر .

قوله : «مما استحال...» قيد مخصص للثلاثة لان الحركة القطعية غير موجودة  
 بنحو اجتماع اجزائها بقاء فى الخارج الا فى الذهن وكذا الزمان الذى هو مقدارها .  
 واما الحركة التوسطية و مقدارها الذى هو الاكن السيال فهما موجودان فى الخارج و  
 كذا لا نهاية الشديدة كما فى المجرد الجامع للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل اللانهاية  
 العديدة كما فى النفوس الناطقة عن الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون فى  
 منطقياتهم للكلّى الغير المتناهى الافراد بها وهذا البرهان يثبت تجرد النفس وان كانت

فى مرتبة الحس المشترك والخيال فان ادراك الحركة و غيرها بنحو الجزئية- انما هو فى الحس المشترك من الخارج او الداخل .

قوله (ص ٢٠٩، س ٩): «ومن الشواهد....»

هذا رابع البراهين المذكورة فى هذا الاشراق والمراد بالوحدة والبساطة اعم مما فى الوجوب الذاتى و مما فى الوجود مطلقاً فان كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة وكل تركيب بالآخرة من بسائط بعته- والالزام الكثرة بلاوحدة واذا ابطالنا الوحدة ابطالنا الكثرة و حاصل الرابع: انه لو كانت النفس جسماً وما فى الجسم منقسم لزم الخلف فى الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص ٢٠٩، س ١٢) : «اذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم او يحل عليه ...»  
الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثانى لآخذها لآبشرط او الاول فى الوحدة التى فى القوة المدركة على تقدير جسيماها والثانى فى وحدة الموصوف بالوحدة .  
ثم ان الاشكال والانحلال المذكورين فى العنوان احدهما مشوب بالآخر كما ترى و خلاصة الاشكال: انكم استدلت بآدراك الوحدة و عروضها للقوة المدركة على تجردها و وحدة الماء والنار والانسان او نحو ذلك اتصالية قابلة للقسمة- فيجوز ان يكون القوة المدركة لها جسدانية- . وحاصل الانحلال انا لا متمسك فى الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقيقية فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس الوحدة الحقيقية بل بآدراك اى معنى صرف و هو لا يتشنى بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص ٢٠٩، س ١٦) : «بل كل معنى....»

اذ لا يميز فى صرف اى معنى كان و كلمة بل للترقى فان الكلام فيما قبلها فى

نفس الوحدة وفيما بعدها في الواحد فالبياض الصرف المتفرد عن الاجانب والغريب موضوعاً كانت او عوارضه من الزمان والجهة والوضع و غيرها ان ثناء الوهم فبالإضافة الى المحل او الزمان او غيرهما والفرض تجرده عنها هذا خلف و هذه المعاني آيات لحقيقة الوجود المأخوذة منفردة عن الماهيات التي هي اجانب لها من حيث شئنية الماهية بما هي شئنية الملهية و من حيث نفسها نفسها بالحمل الاو على و انها لا تأبى عن الوجود والعدم فان سرت من الوجود الى هذه المعاني واستتبعت احكامها منه فقد سرت من الحق الى الخلق وان سرت منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذاخذتها بنفسها الى الوجود فقد سرت من الخلق الى الحق .

قوله (ص ٢١٠، س ١) : «واورد الشيخ السهروردي على هذا»

اي الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان دليلكم مبنى على ان يكون الوحدة عرضاً متأسلاً حتى يقال: انقسام المحل يستلزم انقسامها وهي امر وهمي اعتباري و ليس في الخارج الا ذات الواحد لا وحدته بالدليل المؤلف من المتصلة والمنفصلة الذي ذكره

قوله (ص ٢١٠، س ٥) : «وفي الثاني كون الجسم....»

ايضاً كون شيء واحد شخصي في محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص ٢١٠، س ٧) : «فقول اولاً....»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة في الجسم كضميمة البياض و اما الوجود في—  
الذهن فلا تضايقون فيه كما في كل اعتباري فكيف في الاعتباري النفس الامر الذي  
ليس من قبيل ناب الغول فما تقولون في [تلك] الوحدة الذهنية بعد ورود القسمة  
الوهمية على الجسم وما تختارون من الشقوق التي ذكرتموها فما هو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص ٢١١، س ١٣) : «واذا علم بالشهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجود النفس علماً حضورياً امكن اكتناه النفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم الحضوري كالحصولي اجمالي و تفصيلي و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها في سن الرضاة حضوري وفي حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً او عقلاً كلياً ايضاً حضوري لكن اين هذا من تلك وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة الانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرب بمواصلة و خلطة واستحضار لكماله و جماله و جلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص ٢١٢، س ١) : «وجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد باناً»

وبهذا استدلل الشيخ الاشرافي على ان النفس الناطقة لا ماهية لها فان كل ماهية يشار اليها بهو و حقيقة النفس ما يشار اليها باناً فهي وجود بلا ماهية وان كان ذلك الوجود دون الوجود العقلي او الوجودي .

قوله (ص ٢١٢، س ١٠) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل الدخان الدليل على النار و مثل ما يقال: العالم دليل على الصانع. فلو كان وجدان ذاتك حينئذ بالدليل الجزئي كالحس كانت محسوسة لكن الفرض عدم استعمال الحس ولو كان بالدليل الكلي لكانت معلومة حضورياً على الوجه الجزئي .

قوله : «لعلني ادركت بهذا الفرض» اي بوهمي ادركت ذاتي والمقصود اثبات

الوسط وان الوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولاً مفروضاً .

قوله : «تارةً انكروا بقاء الذات» واما ما يشاهد من بقاء هوية الفرس و ان فيه شيئاً غير مبدل و ان غير المتبدل غير المتبدل فلعله عندهم من باب تجدد الامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اى التجرد عن المثل كيف واكثر الناس مجازاتهم ليس الا الامور الصور المثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين- الصوريين الطبيعي والمثالي كليهما .

قوله (ص ٢١٤، س ٣) : «حصلت فى الجسم بسبب»

اى بسبب طار فلا يرد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقسر العائدة اليه بعد زوال القسر استكفاءً بذاته .

قوله (ص ٢١٤، س ٥) : «والعلوم كلها لا يجتمع وجوداتها فى دفتر واحد»

اى وجوداتها الكتبية فضلاً عن الصورية النورية- فالوجود الكتبى لحدوث- العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى . واما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل ما فى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضية محصورة حكم فيها على كل فرد و صور الكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع و كل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تراحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلاً عن التصرف فيها» اى انشأتها، وتصرفت فيها معاً او انشأتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فى الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة الهية» يعنى انها اجل شأنًا من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب الغير لفرادها الا هو .

قوله (ص ٢١٦، س ٩) : «يمنعها عن جودة التعقل»  
او يشتبه عدم جودة الادراك للجزئى بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية  
جسائية .

قوله (ص ٢١٦، س ١٣) : «عين التالى»  
اي بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج ان  
التعقل بالة بدنية لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص ٢١٢، س ١٧) : «ولا تتخلل الآلة بين الشئ ونفسه»  
والا كلى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تتخلل الآلة  
بين الشئ وآلته تسلسلت الاكالات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص ٢١٨، س ٨) : «فى حق آدم واولاده»  
اي آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان  
(الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم  
لان روحه عليه السلام ليس زائداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو  
الحى الحقيقى الذاتى فانه الحيوه القائمة بالذات لا كحيوة الانسان البشرى العارضة  
له فالاثينية فى اضافته روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف ما فى الانسان  
فانه باعتبار الماهية او المتعلق لا بد ان يكون حيوه بالذات حتى تكون الحيوه فى شئ

١- او الحقيقة المخمدية باعتبار مظهرتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم الاعظم و  
ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتخاذها مع الاسم الاعظم لاتخاذ الظاهر والمظهر وجودا .

لا بالذات كأنعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص ٢١٨، س ٩٠٨) : «وفي عيسى عليه السلام»

و كلمة القيها الى مريم منه الكلام فى: روح منه : كالكلام فى: روحى. واما الكلام فى الكلمة فهو ان كلمته تعالى امرية لخلقيه- وبالحقيقه- كلماته التامات اى- العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقلية- التى هى كلمات القلوب لا كالاحاديث الخيالية والموجودات الغيرالقارة الضعيفة ولو قيل بحسب التأويل اريد عيسى النوعى كادم لم يبعد كما قدّمنا لك ان اول نشأة الانسان البشرى فى الصعود آدمية و نشأة الروحية الامرئية- فى الاواخر عيسويه- و عيسى روح الله و منزله فى سماء الارواح كما ان آدم خليفته فى الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء فى آخر الزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسلة الترقيات الى الغايت والدهر روح الزمان نسبت اليه نسبة الروح الى الجسد وانحفاظ الصورة لاهل الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص ٢١٧، س ١١) : «ومما لا يعلمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأة التجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئية- والزوجية فيها هى التركيب فيها من الوجود والماهية- او من الوجهين وجه يلى الرب و وجه يلى النفس او تعلقها لذاتها وتعلقها بالمبدئها او من الجنس والفصل او من النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت الارض وفى الحيوان والانسان البشرى هو هذه بعلاوة التركيب من المادة والصورة .

قوله (ص ٢١٧، س ١٢) : «وقوله اليه يصعد الكلم الطيب.....»

اى الكلم التكوينية المجردة الظاهرة عن لوث المادة و لواحقها والصعود هى-

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحويل النفس القدسيّة الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص ٢١٧، س ١٣) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جنبه الامريّة بالقيوم تعالى تقوماً وجودياً والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص ٢١٧، س ١٤) : «و قوله تعالى: يا ايها النفس.....»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص ٢١٧، س ١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتى الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتى التشبيه والتنزيه و انه معلم بالاسماء جميعاً و مرآت لها تحاكي كلها عرف ربه. او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثلاً له ذاتاً و صفةً و فعلاً ؛ اما ذاتا فبان يعرف انها مجردة عن الاخياز والجهات والازمنة والاوزاع و نحوها و انها لا داخله فى البدن ولا خارجه عنه واما صفة فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها و فاعليتها بالرضا ، او بالعناية، تقواها ومنشأها و كيفية تكلمها العقلى الوجودى و كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداءها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد الهمة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتاً و صفةً و فعلاً او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعالى: «النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عَرَف نفسه بالفقر و انه لا شىء له والامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلا حول و بلا قوة الا بالله العلى العظيم ولا صفة له. و يتذكر فى مقام



توحيد الصفة «بلااله الا الله» له و يتذكر في مقام توحيد الذات بلااله الا هو عَرَفَ ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته في الافعال والصفات والذوات و اذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية والسيلان الوجودي عرف ربه بالبقاء وان الاصل والوجه الباقي في جميع السيلالات اعراضاً كانت او جواهر نفوساً كانت او طبائع ثباته و قدمه و شهد ان اقليم البقاء بشرائه من صقعه و كذا اذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربه اولاً بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هو النمط اللمي . وبعبارة اخرى تناسب مذاق المتألهين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق دانا شوی دانی که چیست

الفعل هنا بمعنى المنفعل اي المنذر مثل «بديع السماوات» بمعنى المبدع والمراد بالعریان: التجرد عن المادة بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود.

قوله (ص ٢١٧، س ١٧) : «انا النذير العريان»

قوله : «اييت عند ربي» الشاهد في العندية فان من عند المجرد من له مقام العندية في مقعد الصدق لدى المليك المجرد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجرده .

قوله (ص ٢١٨، س ٣) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثانية التجرد و سيرورة النفس عقلاً بالفعل، او المراد به عالم المعقولات و ديار الكليات النفس الامرية و بها

تولد العقل بالملكة فى عالم العقل المنفعل .

قوله (ص ٢١٨، س ٢) : «خارجا من ساير الاشياء»

اى ذاتى مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه طى صور الكونين و رفض العالمين فضلا عن طى المكان والزمان .

قوله (ص ٢١٨، س ١٧) : «فاكون فوق العالم العقلى كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقة الوجود المنبسط اتصلا حقيقيا لا اضافيا و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعة و هذا ما قال الشيخ الاشراقى : ان النفس وجود و لا ملهية له، و تبعه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فما فوقها اتم و اولى .

قوله: «المعروفة «بتفاحية» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه و يتكلم فى الحقايق .

قوله (ص ٢١٨، س ١٧) : «وقال انبلاقلس ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالى: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينونة النفس هناك: كينونتها العقلية- الكلية- لا كينونتها النفسية الجزئية لانها باطله- و بالخطيئة- : الخطيئة- التكوينية- . وهى الامكان الذى فى العقل فانه مناط السوائية لا التكلفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهى ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجود النفس هاهنا ظل وجود العقل هناك وخطيئتها التكوينية و هى الامكان الاستعدادى فيها وفى متعلقها الذى هو البدن عكس الامكان الذاتى هناك فلما تنزل الامكان الذاتى الذى هو فى العقل الفعال صار هنا استعداديا كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفسا فلول تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينية-

ها هنا بل التكليفية- ها هنا اذ معلوم انه لولا الماهية الامكانية و امكانها لما كان في الوجود كثرة و سوائيه- و اراد بالقرار من سخط الله قاهرية نور الله وانه لا يمكن النور الاشد الا بهي النور الاضعف الاقص من البروز في ساحة عزه الا ان يقع في- المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضا من الاول .

«نور مه هم زآفتابست اي پسر

قوله (ص ٢١٨، س ١٩) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس المختلطة العقول اما الانفس الحيوانية المنفصلة- كما ترى من اغائتها للحيوانات الاهلية بل بعض الوحشية- ولو بادخالها في صراط الانسان وتقريبها من الله تعالى واما الانفس الانسانية الناقصة المنتفعة- بتدابير النفوس الكاملة- وسياستها لاهل المدن و تباديها بادابها و اما الانفس الحيوانية المتصلة- الواقعة- في صراط- الانسان فان الصيصية الانسية- قبل نزول آدم ضاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و معاطن الحيوانات ومعلوم اغائتها و اكمالها اياها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهرية الى ان يتصل بالانفس الناطقة- و تتحد بها كما تتحد هي بالفعل الفعال و روح القدس الى ما شاء الله تعالى .

قوله : «ولا رفضه في جميع المواضع» والسر في ذلك ان النفس ذات مراتب ودرجات و هي مع كونها في اعلى العوالم كمرتبة النفس الكلية الالهية- والجوهره اللاهوتية- في ادنى الادانى كالطبع ولكن بلا تجاف فهي المثل الاعلى لرب الارض والسماء الجامع بين صفات التنزيه والتشبيه واسماء اللطيف والقهر فهي ايضا متعلمة-

بجميع الاسماء «عَلَّمَ آدم الاسماء كلها» .

قوله (ص ٢٢٠، س ٥٠٤) : «ان علة هبوط النفس...»

[و] ان اريد علة حدوث الهبوط اريد بالريش: العلم والقدرة الجبروتين. وان اريد علة استدامة الهبوط اريد بالريش: رياش جناحي العقل النظري وارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة . فان للنفس عقليين هيولائيين بحسب العلم والعمل . قوله : «امور شتى» قد ذكرنا في تعليقاتنا على سفر النفس<sup>٢</sup> من الاسفار الاربعه- بعض العلل والشكات لهبوطها من شاء فلينظر اليها .

قوله (ص ٢٢٠، س ١٠) : «لم يكن من الواجب تعالى»

اي من الواجب تعالى والمراد نفى الامتناع واثبات الامكان العام فان الممتنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل في العالم واجبا لم يمتنع فيه فكان ممكنا فكان واقعا لان مجرد الامكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى المبدعات و كليات العالم بجملته ابداعية<sup>٣</sup> .

قوله (ص ٢٢٠، س ١٢) : «فلهذه العلة ارسل البارئ تعالى النفس....»

المراد النفوس الفلكية للافلاك والصور المثالية للبسائط العنصرية- والمعادن بقرينة المقابلة لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا . قوله : «فما وجدتهما» ونعم ما قال الشيخ العطار النيسابورى .

١- س ٢ آية ٢٨٠

٢- سفر النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٠

٣- لان اصل وجود المادة والهيولى من المبدعات وان ورد عليه الصور الجوهرية متدرجة وان سئلت الحق ان علة وجود المادة والصور الحالة فيها او المتحدة معها قديمة و كذا معلولها و ذلك لا ينافى حدوث العالم حدوثا زمانيا .

گفت چون بقراط در نزع اوفتاد      داشت شاگردی و گفت ای اوستاد  
 چون کفن سازیم و تن پاکت کنیم      در کدامین جای در خاکت کنیم؟  
 گفت اگر تو باز یابیم ای غلام      دفن کن هر جا که خواهی. والسلام  
 من که خود را زنده در عمری دراز      پی نبردم، مرده چون یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی السخية بين المدرك والمدرك افراد التوحيد لازم و ايضا افراده الواحد الحق تعالى شهود ان لا ثاني له؛ فلا بد ان لا يرى المحب نفسه فلا يثبت لنفسه ماهية والاضيف اليها الوجود واثبت الثاني فلا يكون مفرداً واذ لا ماهية فلا مادة و يمكن ان يكون حب الواحد من باب اضافة المصدر الى الفاعل اي صاحب حب مقام الوحدة والخلوة افراد هذا الواحد و تخلية قلبه عن كل الاغيار ومن جملة الاغيار المواد بل الماهية والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة قوله (ص ٢٣١، س ١١) : «حب الواحد افراده»

«اعلم ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء» اعلم ان هاهنا اقوالاً :

احدها: انها قديمة مطلقا بقدم العقل الكلي الفعال و هذا كالقول بانها مجردة عن المادة مطلقا .

و ثانيها : انها قديمة بما هي نفس متردة دائماً في الابدان كما هو قول بعض التناسخية ١ .

و ثالثها : ان النفوس قديمة قبل الابدان ولكن بالهويات الجزئية و هكذا فهم

١- قوله: الكينونة السابقة القديمة التي له «اي الرب النوع» قوله لها «اي النفس» .

٢- ومنهم يوداسف التناسخي . ٢- ولذا قيل : آدمي زاده طرفه معجونى است .

المشائون من كلام افلاطون وليس كذلك والدليل الاتى المعبر بما قيل؛ ردة عليها.  
ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهمى قديمه- بقديم العقل  
الكلى الفعال و هو ربه النوع ولكن فى مرتبة تنزها فان الكينونة السابقة- القديمة-  
التي له، لها<sup>١</sup> و حادثه- ايضا فى مرتبه- كونها طبعاً و بدننا بحدوث البدن لامع حدوث  
البدن وهذا هو القول الفصل والرأى الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات  
درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثه» صدقت. وان قلت:  
انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و  
جن و حيوان و نبات» و غير ذلك كلها صادقة . ولكن بلاتجاف عن مقامه الاخر  
وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجون و  
طاير بوقلمون<sup>٢</sup> .

و خامسها : انها حادثه ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .  
وسادسها : انها حادثه ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالفى عام و هذا قول  
بعض المليين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل .  
قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والاّ فالانفس على قول التلسخيه- مجردة  
ومع ذلك ملحوقه للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثانى  
بالقدم كما ان ما قبله ابطال لما قبله وما بعده وهو القدم بقديم العقل الكلى او بالتجرد  
بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقة- لها فى السلسله- العرضيه-  
كما ان ما قبلها ابطال للكينونة السابقة- فى السلسله- الطويله- النزوليّه .

١- قوله: له. أى «الرب النوع» قوله: لها. أى «الانفس» ٢- لذا قيل: آدمي زاده طرفه معجونى است .

قوله (ص ٣٣١، س ١٩) : «اما بالمواد...»

على سبيل منع الخلو اذ جميعها يجوز فان هذا الماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعية صارت فردين لكونها في مادتين هما الهيولى المجسمة وبلعرض الهيولى من الفك والقطع اذ لو لم يقبل الفك كالفلك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهيولى قابلة للفعل واما التعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشمعة مشكلة في زمان بشكل و في زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص ٣٣٢، س ٤) : «اما الثاني فلان قبول الكثرة.....»

اي عند التعلق بالابدان واما البقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو بطل بالضرورة ثم ان هذا لا يرد على قول افلاطن وهو القدم العقلي المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلي والحدوث الطبعي لان وحدة الذات لا ينافي كثرة التجلي الافطلي .

قوله (ص ٣٣٢، س ٩) : «وعندنا بانحاء الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا احدها: بالمخصّصات لحصول الوجودات التي هي التشخصّصات .

والثاني: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس التشخصّصات .

والثالث : بالعوارض اللاحقة من الحالات والملكات و سيشير الى كل واحد من الثلاثة .

واذا علمت هذا عرفت انه : لا يمكن ان يقال بمثل هذا. اى: ان التميز بانحاء الوجودات فى الكينونة السابقة اذ لا وجودات متماثلة متفاوتة بالهويات التى هى كما ترى مع الابدان و بعدها من السَّعادة والشقاوة بدرجاتها ودركاتها اذلا مخصص لحصولها من المواد المختلفة او كالمواد من الابدان المتفاوتة الاستعدادات فيلزم فى صدورهما قبل عالم الكون عن البارئ تعالى صدور الكثير عن الواحد بل الكثرة فى النوع الواحد مع عدم المادة و لواحقها فحصول الوجودات هناك اول الكلام .

قوله (ص ٢٢٢، س ١٣) ، فقد علم ان المادة المشتركة»

اذ لا ميز فى صرف القوة فمالم يتميز لم يتميز وتميئزها بالصور السابقة وتنوعها وتعددتها بالصور فان قابليَّة الهيولى الاولى للصور المخصوصة ليست الا فى ضمن الصور فى السلسلة العرضية الزمانية اذ هيولى المجردة محال و خلوها بحسب ذاتها عن كل الصور عند اعتبار ذاتها فى ختم السلسلة النزوليَّة و بدو السلسلة الصعودية

قوله (ص ٢٢٤، س ٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسب الذات ونعم ما قال العارف الجامى (قدس سره) :  
 تا بود باقى بقايای وجود      كى شود صاف از كدر جام شهود  
 تا بود پيوندِ جان و تن بجای      كى شود مقصودِ كل بَرَقع گشای  
 تا بود قالب غبارِ چشمِ جان      كى توان دیدن رخ جانان عيان  
 والكمال العقلى بالنسبة الى طائفة من النفوس و هى النفوس الناطقة القدسيَّة  
 والوجود النورى بالنسبة الى طائفة اخرى منها و هى النفوس الكلية الالهية و ذلك  
 لان التأسيس فى الكلام خير من التأكيد .



قوله (ص ٢٢٤، س ٥) : «ولا ضد للجوهر العقلي»

فان قلنا بان للمقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذنا المحل فى التعريف  
الضد اذ الكلام فى الجوهر العقلي ولا محل له و ان قلنا لا ماهية للعقل بل للنفس فلا  
ضد للوجود .

قوله (ص ٢٢٤، س ١١) : «لان دلائل تجرد النفس....»

الواضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة فى هؤلاء فعليه فقولهم كميولى لم  
يكن لها صورة و بقاء الهيولى بلا صورة محال .

قوله : «انما ينهض فى المعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريد المجرد  
والمقشرات بتقشير المقشر و بالمجردات بلا تجريد مجرد والمقشرات بلا تقشير مقشّر  
كالنفوس والعقول والسبوح القدّوس تعالى شأنه و بالجملة الذات المجردة لا-  
المفهومات المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والحس» فالماء الكلى العقلي لا الطبيعى  
ينبغى ان يؤخذ بوجود جمعى محذوف عنه الجهة السفلى والعليا و زمان الحال و زمان  
الماضى و غير ذلك من العوارض اللاحقة والغريب من نفس حقيقته و مع ذلك لا  
يحذف منه شىء من سنخه ليكون جامعاً من كل المياه فى كل العوالم و كذا فى  
حقيقة الوجود و غريب الوجود الماهيات والاعدام وليست لشيء منهما شيئية وجودية  
واذا وصفها بالاحاطة لم يشبه الخيال بالانبساط المقدارى او بالفوقية لم يشبه بالفوقية  
الاضافة الحسية او بالنورية لم يشبه فى نور الانوار والانوار القاهرة الاعلى  
والاثنين والانوار الاسفهدية الفلكية والارضية بالضوء الشمسى او القمرى او-  
النجمى او السراجى و معلوم ان مثل هذا الانسان اقل الوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذا القول» ولو تشبث بشعورها بهوياتها وبالفطرة الالهية التي فطر الله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاء والفردانية والدوام والكمال وحب الانسان الكامل تكويناً هذه حب الله تعالى وحب النبي «صلى الله عليه و آله» والولي لانها صفات الله لم يكن فيه كثير وهن .

قوله (ص ٢٣٦، س ١٤) : «واقول : التوفيق بين القولين»  
 اوالتوفيق بان القوة العقلية بما هي قوة عقلية لا تبقى كما قال نبينا «صلى الله عليه و آله و سلم» : «لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبى مرسل»  
 قال المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پرّ جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال الشيخ فريدالدين العطار النيسابورى :

«چون بخلوت، جشن سازد، باجليل پر بسوزد ، درنگنجد جبرئيل»

«چون شود سيمرغ جاناش آشكار موسى از وحشت شود موسيجه وار»

قوله (ص ٢٣٨، س ١) : «فهي بذاتها عاقلة و متخيلة .....»

الفرق بين هذا القول العرشى و قول الجمهور غيرخفى لان وحدة النفس على هذا جمعية بل وحدة حقة ظلية كما ان الوحدة الواجب تعالى حقه الا انها حقيقية و على قولهم عديده والقوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لسوازم و على قوله (قدس سره) شئون ذاتية و دواخل فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركب بل اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً» ولم يرد الفيلسوف بالاجزاء الا هذا كما ذكرنا سابقاً و نقلنا من العرفاء ايضاً .

قوله (ص ٢٢٨، س ٥) : «والبرهان كاشف حجب هذه الاوهام»

فانه كما سيجيء للعقل الفعال وجود نفسى و وجود رابطى لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطى لالنفسى وبعبارة اخرى متحدة بتجلياته النفسية فى القوابل لا بذاته البسيطة فلا يلزم شىء مما ذكره .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره فى العقول بالفعل من الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات فى العلم والعمل «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» .

قوله : «وليس اشتماله عليها ....» اذ النور كيف والكيف لا يقتضى قسمة ولا نسبة لذاته بل الاشتمال ليس كذلك فى الكم القابل للقسمة لذاته فان الخط الطويل ولو ذهب الى غير النهاية متصل واحد والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله على الخطوط المتناهية لا يوجب الكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص ٢٢٩، س ١٦) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مرّ غير مرّة ان الطبيعة المعدودة من مراتب النفس هى الطبيعة الغير الواقعة التى بصدد الارتقاء والمأخوذة «لابشرط» لا الواقعة والمأخوذة «بشرط لا» فانه الواقف وان كان نفساً حيوانية فى اعلى انحائها لا يليق ان يعد من مراتب النفس الناطقة القدسية كما ان غير الواقف و ان كان طبعاً بل انزل منه يعد من مراتبها اذ كلما كان السلوب اندر كانت الوحدة اقهر والبساطة ابهر كما لا يخفى على العالم بقاعدة البسيط كل الاشياء فى وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفين» العقل والهيولى بل الهيولى ايضا من جهات بقاء -

الموضوع لكونها باقية في جميع الاحوال كما انها من جهات تجده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالاً ثم انفعالاً و ايضاً البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و في الهيولى والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقلية وانه رقيقة الحقيقة التي هي رب النوع له اتصال الحركة القطعية اذ الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية وثبات التوسطية ذاتاً والوجود الذي هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم اينما كنتم» .

قوله (ص ٢٣٠، س ١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة» لان الحكمة درك الحقائق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما في حديث الحقيقة «فيلوح على<sup>٢</sup> هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقائق من صفات الله تعالى واسمائه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذ اعلم الحقائق على ما هي عليه و اذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهي قال تعالى : «كتاب احكمت آياته ثم<sup>٣</sup> فصلت» اي الكتاب التكويني كالتدويني اجملت آياته و وجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية في الكتاب الانفسى ثم فصلت في الكتاب الاقفاقي فان الانسان كالمتن والعوالم كالشرح وفي هذا الكتاب التكويني الانفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذي هو في نعيم و في عليين لتعلقه بعرش الله الذي هو العقل الكلي مملو<sup>٤</sup> من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضاً يعرفون ما يعرفون بنور الله و يعلمهم<sup>٥</sup> الكتاب والحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذي هو في جحيم»<sup>٤</sup>

١- س ٧١، ص ٢٥

٢- س ١١، ص ١ - س ٤١، ص ٤٤

٣- حديث الحقيقة من المانورات التي نقلها الخملة للآثار والاخبار من مولانا الامام لطلب الموحدين على عليه السلام .

٤- س ٨٢، ص ٧

وفى سجين لاخلاده الى البدن مملوءاً من الكذب والمين والباطيل والخيالات المركبة القابلة للاحتراق و تأمل فى هذا الميزان ذى الكفتين احديهما العقل النظرى والاخرى العقل العملى او احديهما العالم العينى والاخرى العالم العقلى المشار اليه فى قولهم: «الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً لعالم العينى» و ذلك لان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود فى المواطنين مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فالانسان هو العالم والعالم هو الانسان و كأنه العاكس والعالم بشر اشرع عكسه كما هو عكس الحق وظك «الم تر الى ربك كيف مد الظل<sup>١</sup>» الموضوع تحت السماء اشارة الى ان الانسان هو المشار اليه بقوله تعالى و وضع الميزان<sup>٢</sup> و هذا هو المحاذى لرفع السماء اللان بمقابلته بالقسط سيما القسطاس المستقيم المساوى الكفتين و هو النفس القدسيّة التى وافقت اعمالها علومها واعتدلت عقلها النظرى و عقلها العملى اقرء كتابك ورقاً ؛ ويل لمن لا كهابين لحيته ثم لم يتدبرها هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق هو تعالى يحق الحق بكلماته سيّما الكلمة الائتم التى من رآها فقد رأى الحق «ان هذا القرآن يهدى للّتى هى اقوام<sup>٣</sup>، انا كنا نستنسخ» اى نستكتب ما كنتم تعملون ان تصور و نجسم اعمالكم او نختصر مفصّلات اعمالكم كتابه اجمالية بجعلها ملكات واحسب حسابا و ان وجودك بما هو وجودك كسراب بقيعة وافقده لان نسبة الشئ الى القابل بالامكان والفقدان وتفقد و تفحص عن ماء الحياة الذى هو الوجود بما هو مضاف الى الوجوب الذاتى تعثر ما عليه لان نسبة الشئ الى فاعله بالوجوب والوجدان واستوف حساب صفاتك و افعالك ايضا و انها توابع الوجود

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفي المثل : ثبَّت العرش ثم انقش . «كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً» لائك. مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .

«دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر» فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك وسيئاتك لان كل الموازين التي تعرف بها حقبة كل شيء فيه من الموازين الخمسة الحققة التي هي ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والاضغر والاصغر وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانية المشروحة جميعاً في موضعها و اعمل بقوله عليه السلام: «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً» كما هو ديدن اهل السلوك فيحاسبون في الليل كل ما عملوا في النهار فان زادت حسناتهم على سيئاتهم حمدوا وشكروا الله تعالى حيث وفقهم لذلك و ان زادت سيئاتهم تابوا و انابوا و تداركوا زلاتهم في ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة ورب سالك يحاسب خواطره في فهاره فيتداركها في ليله و ان كان شيء منها في غير الحبيب وتفكر في هذا الصراط المستقيم اولاً ففيه جميع منازل السائرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى الحق و الى السير في الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال : «الصراط خمسمائة سنين يذهب فيه صعوداً ومثله استواء و مثله نزولاً» ثم امش عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم وهو اسم الجلالة لا اله خليفه الله و عبدالله لا لغيره مما عبد الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبد السميع البصير والملك فانه عبد السبوح القدوس وقس عليه كما في الكتاب الالهي «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» و اليه اشار (قدس سره) و تدبر في قوله تعالى: «وان هذا صراطي مستقيماً<sup>٢</sup> فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

عن سبيله .

قوله (ص ٢٣١، س ٣) :

«ففى معرفة نفس الآدمية و قرائه هذا الكتاب الذى فيه الحكمة اى العقل البسيط الذى هو الملكة الخلافة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل المنفعل النفسانى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تنظر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و تهدى الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فلاضلفة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء» اى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى السماوات العلى لان معرفة النفس القدسية ام المعارف والملائكة يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحميدة العلمية والعملية يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمة كما ان تحصيل الملكات الرذيلة توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والملكة فى مادة الحروف .

قوله (ص ٢٣١، س ١٥) : «وتنخل الجنة»

اى جنة الصفات والافعال الابداعية والانشائية بغير حساب اذ لا تمدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسع .

قوله : «ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الاعم اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما سيشير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصعودى والتناسخ النزولى والتناسخ الملكى ولتناسخ الملكوتى والتمثيل فى المراقبة والرياضة وعند الوحي والبروز عند مجوزيه و قد فصلناها

فى مواضع اخرى .

قوله (ص ٢٣٢، س ١٦) :

و قوله تعالى : واذا الوحوش حُشِرَت<sup>١</sup> اى الانسيون الذين صاروا وحوشا واما الوحوش التى هى وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لها استقلالاً<sup>٢</sup> نعم لها حشر تبعى بمعنى انها بعد وجودها الطبيعى تستكمل نفساً و بدنًا بالحركة الجوهرية فتستغنيان عن المادة فتصير الصورة متحدة بالمثال والمعنى برب نوعه فتلك الصورة كفل لذلك المعنى فتحشر الحيوان بل النبات والجماد بارباب انواعها و تحشر ارباب انواعها برب الارباب فحشر هؤلاء حشر هذه الوحوش و غيرها تبعاً فهى كمياء انفصلت من البحر فى كيزان وجرات ثم انكسرت الكيزان والجرات فاتصلت بالبحر واما النفوس الانسانية فليس كذلك لاستقلال وجودها فخص منها كالكلبى من غيرها و كرب النوع لها .

قوله : « و قوله تعالى : تشهد عليهم السنتهم.....<sup>٣</sup> » و ذلك لائن الشهادة فى هذه الآية وما بعدها شهادة وجودية فان لسان الكلب مثلاً فى الانسان الشقى الذى ظهر فى البرزخ والآخره بصورته يشهد بفعل الشر و صدور عمل الكلب منه و كذا جوارح الحيوانات الاخرى التى تصورت ملكات الاناسى بصورها البرزخية والاخرية تشهد هيئاتها و اشكالها بأن اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآية على التناسخ الكونى .

١- سورة التكوير، آية ٥

٢- هذا مناف للتحقيق والحق ان النفوس الحيوانية التى لها وجود تجردى برزخى يحشرون فى البرازخ ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التى لم تبلغ درجة المعقولات

٣- سورة ٣، آية ٧٢



قوله (ص ٢٣٣، س ٩) : «وينقلب الظاهر من صورته التي كانت»

الى صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى في الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية فيشبهون السباع هيئته و يعيشون عيشها و يعاملون مع الخلق معاملتها مع بنى نوعها وجنسها و هذا كان في الامم السابقة اكثر واشد والتفاوت في بعض الهيئات والاحوال لا يقدح في الصيرورة كالتفاوت في افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك النوع .

قوله (ص ٢٣٤، س ٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة» فان الانعكاس جاز في التغييرات التي فيها خلع ولبس للمادة اعني في المواضع التي حدوث شيء للمادة يوجب زوال شيء عنها و اما في التغييرات الاستكمالية التي لا يوجب زوال شيء عنها فلا لان هذه في النفس ليست على سبيل القصد والروية بل طبيعيتها و كما ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهاً الى شيء و صرفاً عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا والعناية ايضاً تقتضى ايصال كل موجود الى غايته و بعد الوصول لا تقتضى التنازل والارتجاع والصورة التي في المنى بل في الجنين معلوم انها قوة واستعداد و قوة الشيء ليست بشيء و حين كانت النفس في الصيصية الاولى كانت فعلية و كاملة ولو في الشيطنة والخداع و ان لم تكن قابله للتخطي في عالم الابداع والفرق بين هذا الوجه والوجه المصدر بشم ان ثم اخذ السخية والتوافق بل الاتحاد بين المادة والصورة بخلافه هنا والحاصل ان النفس بعد المفارقة عن الصيصية الاولى انما انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم التنازل والرجوع القهري الى القوة المحضة و هو مستحيل والا لزم عدم السخية بين النفس و متعلقها .

قوله (ص ٢٣٤، س ١٣) : «اذ لا تكرر في الفيض ولا تعدد في التجلي»

هذا كلام العرفاء الشامخين وله معنيان: احدهما ان الفيض المقدس لكونه وجوداً حقيقياً والوجود الحقيقي لا جزء له مقدارياً كان او خارجياً او عقلياً ولا تعدد فيه ولا اختلاف بالنوع ولا بالعدد والتفاوت بالمراتب مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك وليس بجوهر ولا بكيف ولا بكم ولا نحوهما فلا سيلان فيه ولا زمان فلا تكرر فيه ولا رجعة فالتجلي الذي هو الاكن هو التجلي الذي في زمان الطوفان مثلاً بهويته وبعينه .

و ثانيهما : ان كل شيء مظهر الاحدية و مجلى اسم «من ليس كمثله شيء» فلا يماثله شيء و لذا لا ترى شيئين متماثلين من جميع الوجوه و كل شيء يحب الفردانية فهذا الكلام بهذا المعنى يناسب المقام لا بالمعنى الاول .

قوله (ص ٢٣٥، س ٨) : «فله ان لا يسلم هذه الاولويات»

فان هذا مثل ان يقال: اذا استدعى مزاج المقناطيس جلب الحديد فمزاج الانسان بالطريق الاولى .

قوله (ص ١٢٣٥، س ١٤) : «بقوله تعالى: هل اتى على الانسان»

اي قد اتى و قوله تعالى : «امشاج» اي اخلاط و نبتليه حال و في الجمع : «اي نحشره بما نكلفه من الافعال الشاقة ليظهر اماطاعته واما عصيانه فيجازى بحسب ذلك» قال الفراء: «معناه فجعلناه سميعاً بصيراً لنبتليه اي: لنعبده و نأمره و ننهاه» لقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسر الفراء هكذا و اقول : او المعنى: خلقناه من نطفة امشاج نبتليه ؛ بانه ينسى اصله المادى و يدعى الجد والشرف ام لا؟ كما قال عليه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قدرة و آخره جيفة قدرة (تنته)» ،

قوله : «فان سمى...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال .

قوله (ص ٢٣٦، س ٤) :

«وان كان بحثاً على السند وهو خارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذا المنع قد تستند بسندين: احدهما ما ذكره والاخر ما يذكره في كتابه الكبير<sup>١</sup> وهو : انه لم لا يجوز ان يصير النفس المستنسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لا تمنع بين الانور المجردة كما لا تمنع بين الانوار الحسية و يمثل بوقوع التورين الشمسين الاستقامى والانعكاسى على قابل مستنير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفاع السند والمنع كلاهما و اشار الى بعض المطالب الشامخة ايضا .

قوله (ص ٢٣٦، س ٧) : «وصعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لا يمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل او الابطال الذى يقول به الدهرية اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعيتها عندهم حتى يتذكروا ويتخللوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولاً بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و تجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللازم ليس هو الصعود المذكور .

قوله (ص ٢٣٦، س ١١) : «لاتصالهم بالملكوت»

ان اريد بالامور الغيبية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقائق فالمراد بالملكوت هو الجبروت. و ان اريد بها الحوادث الجزئية الغابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية لكن

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية والفلك و جسمه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهو الحال فيه .

قوله (ص ٢٣٨، س ٧) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعانى الجزئية فاحترازه عن الذئب الاخر المخالف المقدار مثلاً لأنه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقدير بط الدابة بجبل على و تد فيلتف عليه ادواراً و كثيراً ما تكرر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناس فقد تأخذتجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجوع الكلى يخلص من مشاهدتها المناس بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلى و هذا النور مخصوص بالانسان والجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدها الى مصالحها و ايضاً بعض المعجائب من خاصية الوجود لا من باب التعقل و درك الكليات<sup>١</sup> .

قوله (ص ٢٣٨، س ٩) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون....»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لا يكون الا

١- و ليعلم ان ارتباط ارباب الانواع مع الحقائق المادية انما تكون من طريقة اليراد المثالية .

بالارادة وما يقال: ان الطبيعة ايضاً تطلب وضعاً كحد من حدود الحركة الاينية- ثم نهرب عنه فجوابه : ان الطلب فى الطبيعة ليس بعين الهرب والهرب فيها ليس بنفس- الطلب و اما فى الفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينه الهرب عنه من جانب آخر والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب له من طرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره من عدم التضاد فى الافلاك والفلكيات مجرد الارادة والحيوة لا الحيوة النطقية ولكن بضميمة القواعد المقررة من ان الفلك لا شهوة فيه ولا غضب اذ لا حاجة له الى جذب الملايم و دفع المنافر و انه لا يتحرك للغايات الوهمية بل للغايات العقلية من التشبهات بالعقول المفارقة- يتم المطلوب .

قوله (ص ٢٣٨، س ٥) : « لقبول ذات الفيض»

اي الفيض المقدس والحقيقة المحمدية والرحمة- الوسعة- .

قوله : «دائمه- الاشواق» الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذ الشوقية فرع النفس قوله : «ومعلوم ان التأثير الالهى...» وجه آخر هو ان القدرة التى هى اثر- الحيوة ظهرت اولاً فى الجرم الاقصى ومن شدة القوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس- الافلاك الاخرى من المشرق الى المغرب حركتها التى لها بالعرض و بتوسطها يصل آثار الحيوة الى العناصر والحاصل: ان الافلاك معطية الحيوة للعناصر و معطى الكمال ليس فاقداً له والعاصر اذا اعتدلت و صارت وحدانية الكيفية تشبهت بالفلك فى العدل والوحدة و عدم الضديه- فتخلعت بما تخلع من خلعه- الحيوة الفايضه- من الواحد الاحد العدل تعالى شأنه .

قوله (ص ٢٢٩، س ١١) :

قد قيل في العلوم الادبية ان زيادة المباني تدلُّ على زيادة المعاني : فالعقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من الملك المقرب ان بلغ الكمال العلمى والعملى لانه مظهر الاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم الاعظم و انه الكلمة الاجمع الا تم .

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففي الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كليتهما معاً على انهما متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله

(قدس سره) : لا بان يكون .....

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى من الاكالات والعوارض و اليه اشار بقوله :

ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو الاصل المحفوظ في

الطبع والنفسين المذكورتين و هو الحق ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة

للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة

التي بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع جسمه

فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى فالطبع فيه قوته المحركة السارية في

جسمه مثل القوة المحركة المنبثة في العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة

للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفي كتبه الأخرى .

قوله (ص ٢٤٠، س ١٩) : «فهي بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعنى لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقلة و معقولة والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة في النفس الا ان المصنف (قدس سره) لا يقول بالحلول لا في الصور الجزئية ولا في الصور الكلية .

ثم ان الازهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس في موقعه وليرتفع بامور :

احدها : ان النفس في ذاتها نفس و تصير عقلاً وعاقلة بالصورة العقلية فالصورة عقل وعاقلة بالحقبة كما ان الوجود الحقيقي هو الوجود والماهية اى الوجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما وهذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اى النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لا الى مفاهيمها فان العاقلة تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقلة بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفّه فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منطو في مقام سر النفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هي و هي هو فذلك النحو الاعلى عاقلته حينئذ عين عاقلية النفس و على الثاني وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلي نوري في عالم اعلى و في عالم الابداع والصورة التي في عالم المادة وان جردت عنها فهي طبيعة ظلمانية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعل المراد من الخذف والانتزاع والتجريد في المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقي مما هو في العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص ٢٤١، س ٩) : «بل عكسه هو الصواب»

اي كون تبدلها بـلاتجاف تابعا لتبدل النفس و اتصالها .

قوله (ص ٢٤٢، س ٩) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصوري كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقية من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقي (قدس سره) قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئي صورة اخرى غير ما في المادة الخارجية فروق :



احدها : ان الواهب على مذهب المصنف (قدس سره) هو النفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيرها كالنفس المنطبعة الفلكية .  
و ثانيها : ان الصورة لها قيام حلولى بقوة النفس عندهم ولها قيام بالنفس صدورى عنده (قدس سره) .

و ثالثها : ان الصورة عنده (قدس سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غير الصورة الخارجيه- لكن الخارجيه فى المادة الفلكيه- او العنصريه- والمبصرة بالذات ايضا فى المادة العنصرية لكونها فى القوة الباصرة عندهم و هى فى مادة الروح البخارى المتكون من صفوة الاخلاط المتكونة من العناصر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن الصورة هذه الصورة الطبيعية كما مر .  
قوله (ص ٢٤٢، س ١٩) : «وليت شعري اذا لم يكن فى ذاته»  
اى بنحو الاتحاد فباى شىء ينالها اى ينال الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحو الاتحاد لئلا ينافيه ما سيذكر و هو او ينال الاشياء بالصورقـ  
الحاصله- فيه .

قوله (ص ٢٤٣، س ٣) : «فما لم يدرك تلك الصورة الحاصله اولاً»  
اى ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عممنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الاتيين والحاصل انه لا بد ان تدرك الصورة الحاصله اولاً و بالذات حتى تدرك بها ذوات الصور ثانياً وبالعرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفى النفى» اى اذا ليس عدم الادراك و جاز الادراك  
فاما .....

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته العاركة الجاهله- يدرك

الصورة الحاصلة- و هو باطل كما مر اوبصور اخرى فيتسلسل او بصورة متحدة معه فهو المطلوب او الخلف .

قوله : «و كذلك حال النفس....» بل هاهنا اولى و أكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمائيتين اتحادياً كان تركيب المادة والصورة الروحائيتين كذلك بالطريق الاولى .

قوله (ص٢٤٣، س١٩) : «ثم ان وجود الاضافة الى شئ....»

اى لو سلم ان الاضافة امر موجود فوجود اضافة النفس غير وجود المضاف اليه للنفس فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجود النفس لكونها ضامم فيها والضميمة ليس مفومها فى مرتبة مفهوم المنضم اليه ولا وجودها فى مرتبة وجوده لم يكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة فالنفس العالمة امية- بالحقيقة- حينئذ فليكن الادراك بنحو تحول المدرك الى المدرك حتى يصدق انه واجد له والماهية الامكانية بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود اذا كانت مصححة لسلب الوجود فكيف لا يكون خلو النفس ماهية ووجودا عن الصور مصححاً لسلبها عن النفس على مذهبهم .

قوله (ص٢٤٤، س١١) : «ذلك متاع الحياة الدنيا»

اى المالكية والوجدان فى متاع الدنيا ليسا الا النسب الوضعية الاعتبارية فالوجدان فى الحقيقة هنا ليس الا فقدان والوصال ليس الا الهجران والحضور ليس الا الغيبة فان الوصال هنا ليس الا المماسّة بين نهايات الاجسام مع التفرقة بين ذاتها .

قوله (ص٢٤٥، س١) : «وعالمة ايضاً فى ذاته»

بناءً على اتحاد المدرك والمدرك فهذه الحكمة المشرقية من نتائج قاعدة اتحاد

المدرِّك والمدرِّك .

قوله (ص ٣٤٥، س ٣) :

« النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها » هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذلا بينونة فيهما فان الماهية محفوظة بينهما كما برهن؛ على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وايضاً كل طبيعة تعددت تخلل غيرها فيهما و ينعكس عكس النفيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدو ينضم هذا الى صغرى هي : ان حقيقة الوجود او الموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية في الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئية في بدنها الجزئي وذلك لان اليجاد فرع الوجود و وجودها بعد البلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا اليجاد ويكون وجودها غاية الخليقة .

في القدسي : « يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي » و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها في غاية الغايات .

قوله : « ووجوداً في انفسنا »

قوله : « ووجوداً في انفسنا » اي لانفسنا لا كما يقول القوم في الصور العقلية حيث ان لها وجوداً في انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً في انفسنا لانفسنا فكذا في العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغاية بنحو التحول .

قوله (ص ٣٤٥، س ١٨) : « فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد »

اي المحدود اما الواحد بالوحدة الحققة الحقيقية والحقه الظليه . اي : ما لا

ثاني له من سنخه فالوجود المتقدم الذى فى السلسلة النزولية و به فاعلية والوجود المتأخر الذى فى السلسلة الصعوديه و به كونه غاية كلاهما مشموله و لكون العقل ذا مراتب و متفنن التجلى و كل نفس تتحد بمرتبة و وجود رابطى منه لا يلزم ان تعلم كل ما يعلمه الاخرى او كل ما يعلمه العقل ولا تجزىة و كثرة كما فى المعية القيومية للحق مع الكل وايضاً لاجل انه لم يتصور من التقدم والتأخر الا ما هو المشهور و كأنه لم يرتق فهمه من سجن الزمان الى الدهر ليعرف التقدم والتأخر الدهريين وهذان فى ترتيب الموجودات فى السلسلة الطولية فالعقل الفعال متقدم دهرأ و متأخر دهرأ و متأخر دهرأ وليس زمانياً و اليه اشير فى الحديث : «نحن السابقون<sup>١</sup> اللاحقون» وان كنت عارفاً بصيراً سائرأ من الحق الى الخلق فانتل قوله تعالى : «هو الاول والاخر» وانظر اوليته فى السلسلة الطولية والنزولية فى عين آخريته فى العروجيه و بالعكس اولية حقيقة الوجود على الماهيات السرايه فى عين آخريتها باسقاط اضافتها اليها عنها .

قوله (ص ٢٤٦، س ٤) : «بل ينتهى الى فيض علوى»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله كما فى سفر النفس<sup>١</sup> و هو ان يكون المخرج امراً غير عقلى كجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخر وجوداً علّة مفيدة للاشرف وجوداً فان غير العقل افاد العقل لغيره والمعلم البشرى معد و معلوم ان جسمه او صورته لا يعطى الكلى العقلى بل هو مفاض من الباطن على النفس واما الفياض المطلق فهو الحق الحقيقى الا انه لا بد من رابط للحادث بالقديم تعالى .

قوله (ص ٢٤٦، س ٥) :

«ثم من البين ان هذه الصور العقلية موجودة فى ذاته» اى ذات العقل الفعال؛

١- نحن السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفوسهم الشريفة مع الاسم الاعظم و تجليهم فى الاعيان الثابتة....

٢- مبحث النفس ط ١٢٨٠ هـ ق ١ ج ص ١٨٠

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالات و غاية للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصل : ان النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول؛ وهذه الصور العقلية عين الصور العقلية التي في العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد في اى عقل كان اذ لا ميز في صرف الشيء و لهذا يقال: علمى بكذا مطابق لنفس الامر اى لما في العقل الفعال و ما في العقل الفعال من صورها العقلية متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشيء متحد بذلك الشيء .

قوله : « بخلاف النور المعقول » فانه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل .  
قوله (ص ٢٤٧، س ٢) : « بواسطة حركات الافلاك الدائرة »  
متعلق بخبر المبتداء التي هي القوة التي بها يتحفظ ..... لا بالتى حدثت لان الهوى ابداعية و حدوثها ذاتي لا من الحركات الفلكية نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى في العقل الفعال و قوله (قدس سره) : « حدوث امر » مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهوى ليس بمعناها فى غيرها فان الاولى القوة الانفعالية والباقية القوى الفعلية .

قوله (ص ٢٤٧، س ٨) : « ويحدث معها القوة التنزوعية »  
اى الاشتياق والنزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها؛ كما ان عملية التحريك من العاملة المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخص فى السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الاخص الى الاشرف ففاضت المحركة العاملة اولا على المادة ثم المحركة الشوقية ثم اللامسة و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكا او تعقلا .

قوله (ص ٢٤٧، س ٩) : «ويحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما في المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس المشترك و حفظها عند الخيال. ان قلت : المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بعد غيبتهما عن مشاهدة الحواس .

قلت : مع قطع النظر عن بُعد حمل الحفظ على الادراك يلزم طى ذكر الخيال في تعداد القوى .

قوله (ص ٢٤٧، س ١١) : «ولها قوة الوهم»

اي للمتصرفّة قوّة رئيسه عليها هي قوّة الوهم المستعمله اياها و يناسب هذا قوله و يقال لها اي للمتصرفّة حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون المعنى : ان للمتصرفّة قدرة التوهم و قدرة الذكر والاسترجاع بناءً على مذهبه من الاتحاد .

قوله : «فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة» كما يصح هذه السّه في هذه القوى وهي بالقوة كل سابقة منها متوجه نحو اللاحقه يصح فيها و هي بالفعل اي في صورها فان المراد بالغاذية النفس النباتية و هي محصلة بالغاذية مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصلة بالمصورة صورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات والصور المتخيلة بالذات سته المادة للصور المعقولة بالذات والمراد بالتخيلة في كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص ٢٤٨، س ١٨، ١٩) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات العقل ثلاث :

احدها ان بدئه غايته بخلاف النفس بما هي نفس لان بدئها الطبع و غايتها العقل  
 وثانيها : ان علتها الفاعليه هي الغائية يعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبر  
 عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم و بالغاية ما ينتهى اليه الفعل .  
 و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنى ان ذاته الوجودية النورية الواحدة  
 بوحلة جميعه لا ماهيته الظلمانية فهو مبدئه متقومة بوجوده لان شئيه الشىء  
 بتمامه لا ينقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنى ان العقل وجوداً و صفة و فعلاً متحقق  
 بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه لا بابقائه فالمائية فيه هي اللمية الفاعليه  
 فى الظهور واللمية الغائية فى الخفاء و كانه قال اولاً : ان عليّة الفاعليه هي عليّة  
 الغائية . و ثانياً : ان علتها ذاته و مائته اذالمجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولا مادة  
 له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه  
 كالهولى على مذهب المصنف (قدس سره) فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها وهي  
 فاعلها لانها شريكه العله و هي غايتها حيث تتحول الهولى اليها اولاً فيصير  
 هولى مجسمة ثم منوعه و كذا الوجود الخاص المحدود بالنسبة الى الوجود  
 المنبسط .

قوله (ص ٣٤٩، س ٦) : «وكما ان الغاذية.....»

وكما ان المنمية تنمى الجسم كذلك العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان المولدة  
 تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس فى ارض البدن خليفة تتصف بصفاته وتتخلق  
 باخلاقه و كما ان المصورة تصور فى الجسم كذلك العقل تصور فى صحايف القلوب و  
 الواح الخيالات و مثله الكلام فى القوى الجزئية .

قوله (ص ٣٤٩، س ١١، ١٠) : «وامسك لما يجذبه»

اى لما كان للقوى اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظه- ماسكه- . و ان شئت قلت: الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكه-حافظه- قوله : «بل فى كل عالم...» حتى فى عالم اللاهوت اذ فى كل انسان جوهره لاهوتيّة هي اللطيفة الخفويّة- و يقال لها سر الحقيقة- لكنها فى الانسان الكامل بالفعل قوله : «فيه ماهيّة الكل» اشارة الى تفوق عالمها على عالم العين كما قال على عليه السلام: و فيك انطوى العالم الاكبر لان الماء فى عالم العين ليس ماهيّة الماء و ذاته بل جزئى مختلط بالفرايب من الاين والتمى والوضع والجهة و نحوها بخلاف ما فى عقلك فانه ذاته و صرفه و ان كان لك ماء جزئى ايضا فى خيالك و آخر فى حسك و هو المحسوس بالذات من الماء المادى و آخر فى بدنك كالبلغم و هو الوجود الشبهى للماء وقس عليه النار والهواء والارض وغيرها من الحقايق بل مما به تفوقه على- العالم ان فيه ما وراء العالم من اسماء الواجب بالذات .

قوله (٢٥١، س ١٠) : «بواسطة مرض بولموس»

بولى باليونانية هو الشئ العظيم و موس هو الجوع وما يقال فى ترجمته «گاوجوع» من سباب التشبيه فان الشئ العظيم يشبه بالثور لا ان بولى معناه «الثور» و فى اليونانية- يقدم المضاف اليه على المضاف كما فى السرسام والبرسام و ليس هذه الترجمة- او تسميته المتأخرين من الاطباء اياه بالجوع البقرى لان البقر كثيراً ما يصيبه هذا المرض فانه خلاف الواقع هذا معنى حقيقته- هذا اللفظ واما حقيقة هذا المرض فهي انه جوع الاعضاء مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائعه- اى مفتقرة الى- الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج بارد شديد فى فم المعدة مخدر لقوتى الحس والجذب



فينقص الغذاء و يشتايق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامر ين القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ في الامتصاص و صب السوداء الى فم المعدة بلذعه و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .  
قوله (ص ٢٥١، س ٢٠) :

«مصرفة الهمم الى المتخيلات. الى قوله : فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا في سفر النفس<sup>١</sup> ايضاً و ليس المراد ما يترأى من ظاهر اللفظ ان التخيل يستحكم فينجر الى التمثل والا كان التخيل المطعوم اللذيذ و نحوه لاهل العيش في الدنيا متمثلة في— الآخرة وليس كذلك «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً» فاكل اللذيذ من الحرام هاهنا صورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل في— النوم الذي هو اخو الموت سنون الرخا يقرات سمان و سنون القحط يقرات عجاف و ليس ذلك التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد ان التخيل المشفوع بمداومته الاعمال الصالحة المورثة للملكات موجبة للتمثل بصورة لذيدة مناسبة لتلك الملكات .

گر ز دست رفت ايثار زکوة ميشود آن جوى شیر آب نبات

«ان في الجنة قيعاناً غراسها قول القائل سبحانه الله» وايضاً كل ما في عالم المثال خيال الانسان الكبير كما ان كل ما في الخيال الصغير مثال و يسمى هذا مثلاً مقيداً و ذاك مثلاً مطلقاً و يسمى عالم المثال بالخيال المنفصل والكل رقيق وليست بحقايق وفي سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويمكن ان

يراد برفع الوهم ترفعه و ترقيه و بالجملة عندنا ملازمه -عقلية- بين الاعمال والملكات الحسنة - و بين الصور اللذيذة و كذا بين الاعمال السيئة - و ملكاتها و بين الصور المولمة الا بالتوبة - والشفاعة - .

قوله (ص ٢٥٣، س ٦) : «اما بحسب نقصان الغريزة»

و كون شقاوة ناقص الغريزة حقيقته لمحرومته عن تلك الغبطة - العظمى و استعداده بحسب ذاته النوعية - لا الشخصية.

قوله (ص ٢٥٣، س ١٣) : «من غير شعور بمولم»

فاهل الشقاوة الاولى اهل الحجاب العظيم و اصحاب الاخيرتين اهل العذاب الاليم و كونهما شقاوة عقلية - مع كونهما مولمتين لان مرادهم الايلام الروحاني كما سيقول في آخر الاشراق فهذه عند الفلاسفة - والحق ان لاصحابها الآلام الحسية - ايضا لحقيه - المعادين و عقليتهما باعتبار فقدان السعادة العقلية - المذكورة لمانعته - السيئات او - الجهل المركب عنها و هذا معنى كونهما شقاوة حقيقه - ايضا .

قوله : «فهو النقص الذاتي» اي بحسب الفطرة الثانية .

قوله : «اولها نقص جوهره» كنفس الطفل قبل بلوغ اشدّه والاقسام الخمسة - المذكورة في سفر النفس ابسط من هنا .

قوله (ص ٢٥٤، س ١٨) : «فالجهل باصول المعارف و كيفية الترتيب»

والحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين :

احدهما: العلم الاعلى لتحصيل الاصول الحكيمية والاطلاع على القواعد الالهية -

اوالمعرفة القصوى الحاصلة بالرياضات على وتيرة اهل الطريقة .  
 و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب « ادع الى سبيل ربك بالحكمة  
 والموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن ، وزنوا بالقسطاس المستقيم » و  
 بالجملة العلم الاعلى لازم لتحصيل مواد البراهين والميزان لتحصيل صورها  
 والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقل من كون الوجود متحققاً بنفسه و ابائه عن  
 العدم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه المعنوى الى وحدة حقّة لمعنونه و من ائّه  
 لا ميز فى صرف الشئ الى التوحيد والبساطة فهذه و امثالها العثور على الجهة التى بها  
 يقع الاهتداء .

قوله (ص ٢٥٦، س ١) : «ومملكة العارف اعظم»  
 فان العارف لما كان وجوده فانياً فى وجود الله تعالى و كذا حيوته فى حيوته  
 و ارادته فى ارادته وقس عليها جميع صفاته فمملكته فانية فى مملكته .

قوله (ص ٢٥٦، س ١٠) : «انه فاسدة»  
 بناءً على عدم تجرد الخيال و ساير القوى الباطنة الجزئية والنفس و ان كانت  
 مجردة لكنها كانت عقلاً بالقوة هيولانياً و كمالاً قوام للهولى الاولى الا بالصور  
 الحسية كذلك لا قوام للعقل الهيولانى الا بالصور العقلية والمفروض انه خال بعد  
 عن الكل حتى الاوليات والحق ان الخيال وان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن  
 المادة كما مر .

قوله (ص ٢٥٧، س ١) :  
 «تتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لان المتعلق الاول  
 للنفس فى هذا العالم الارضى ايضاً ليس الاّ البخار المنبعث من التجويف الايسر للقلب

السارى فى الشرائين والاعصاب و هذا البدن وعاء صائن له فلا غرو عندهم فى تعلقها  
بالبخار والدخان بعد خراب هذه الابدان .

قوله : «من اعمالهم السيئه- مثلاً» بضمتين .

قوله : «ان الجهال والفجرة» ليس المراد بهم المختوم على قلوبهم او الاشقى منهم  
اذ لا طريق لهم الى عالم العقل فكيف نجوا بعد التجرد عن القوى الجزئية- الى الروح  
الاكبر؛ بل المراد بهم اما الكاملون فى العلم الذين يعرض لعقلهم العملى جهل «مأ» و  
بتسويات النفس ارتكاب الفجور فبعد الموت لهم فلاح بنور العلم واما المراد التجرد  
عن القوى الجرمية- فى الدنيا والفوز بالسعادة الحقيقية- بالرياضة- فيها .

قوله (ص ٢٥٨، س ٤) : «فاى لذة فى ادراك المعلومات الاولى»

اى ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض النفوس الناقصة- الساذجة  
حتى عن الاوليات وما ذكره من الاوليات مثل الكل اعظم من الجزء يمكن ان يدفع بان  
من [لم يصّر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال النظريات لا ينحصر معلوماته فى الاوليات  
بل البديهيات الستة- من المحسوسات والتجربيات والمتواترات و غيرها اخرجت عقله  
المهيولانى عن القوة الى الفعل بل هنا اشياء آخر ينالها الفطرة السليمة- «فطرة الله التى  
فطر الناس عليها» مثل ان ما هو بالفعل من كل جهة- مطلوب و ان البقاء محبوب و ان  
الفناء مرغوب و ان لم يأتوا البيوت من ابوابها ولم يعلموا ان ما هو بالفعل من جميع-  
الوجوه هو الله و ان المحبوب من البقاء ينبغى ان يكون هو بقاء النفس القدسية- و  
غنائها عن البدن وآلاته و انه كيف يطلب و يستحصل و مثل ان الوجود خير والفعلية  
فضيله- والقوة تقيصة والانسان الكامل بالفعل محمود له السدودة على الكل و ان  
لم يسمه باسم و غير ذلك من الفطريات التى تحتاج الى منبه او لا و ايضا كل يعلم ذاته

بالعلم الحضورى ولو كان علماً اجمالياً بل بارئه بنفس علمه بذاته كذلك <sup>١</sup> .

قوله (ص ٢٥٨، س ٩، ٨) : «فى ادراك الوجودات العقلية و نيل هوياتها»

اى ادراكاً حضورياً فمن مستعد سعادة عقلية- يعلم العقل الفعال بانه مخرج النفوس القدسية- من القوة الى الفعل و انه لا حاله- منتظرة له و غير ذلك من احكامه و رُبَّ مستعد يتصف بصفات الفعل الفعال فهو يعرفه شهوداً فيقال له انه مدرك- الوجودات العقلية- و نائل هوياتها و فى ذلك فليتنافس المتنافسون .

قوله (ص ٢٥٨، س ١٥) : «مع جرم تام الصورة الكمالية»

اذ للفلك طبيعته- خامسة ثم نفس منطبعة يتصور بها اوضاعه الجزئية- و لوازمها ثم نفس كليه- تعقل بها الكليات و تدرك بها ذواتها المجردة و معاشيقها العقلية- المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانى بجرم ابداعى حى كامل الصورة كتعلقه هنا بعدد المفارقة عن البدن العنصرى بيدن عنصرى آخر حى ذات نفس اخرى وهذا شىء لا يقول به التناسخية ولا صحيح فى نفسه والذى يقول به التناسخية تعلق النفس بعد المفارقة بنطف ونحوها قررت فى ارحام وما يجرى مجريها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوساً .

قوله (ص ٢٥٩، س ٩) : «ممتنعة الحركة المستقيمة.....»

جائز الحركة المستديرة بل واقعتها بتبعيه- فلك القمر لانه يحرك النار فكيف ما يتصل به واقرب منه فكانه فلك عاشر .

قوله (ص ٢٦٠، س ٢) : «ولعل عدد نفوس الاشياء غير متناهية»

والافلاك والفلكيات متناهية- ولا نسبة لغير المتناهى الى المتناهى «قل لو كان

١- يعنى ان كل مجرد بنفس علمه بذاته عالم بارئه و علته والعلمان مطويان فى ذاته مع ان علمه بذاته لا يحصل الا بشهود علته ولا .

البحر<sup>١</sup> مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً»  
والكلمة تدوينية و تكوينية و يوم القيامة يوم الجمع «قل ان الاولين والاخرين  
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم<sup>٢</sup>» .

قوله (ص ٣٦١، س ١١) : «وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية»  
تكلم اولاً في التركيب العقلي من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك  
الفصل الحقيقي اذ جعل عطفه التفسيري مبدء فصله الاخير وهنالكلم في التركيب الخارجى  
فشيئية البدن و وجوده بصورته النوعية المركبة و بصورته الشخصية اى الشكل  
والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل وهى النفس الناطقة و كلها باقية فالبدن باق  
بهويته و بهذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخليتها فى فعلية البدن و  
هويته على ان الوجود الخاص الذى به يطرد العدم عن الماهية حيثية هويتها و  
هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان فى مجاليه لا فى ذاته التى هى جهة  
وحدة المتكثرات و حيثية بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التى لا انفصام  
به للماهيات و هذه العلاوة هى مفادة الاصل الثانى .

قوله (٣٦٢، س ١٢) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هى متصلة واحدة والاتصال الواحدانى مساوق  
للوحة الشخصية فالصورة البدنية واحدة و هى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصورة  
القائمة بالذات الغنية عن المادة من الصورة البرزخية فتحد بها<sup>٣</sup> فلايتوهم ان اهل مرتبة

١- س ٣٦١، ٢- س ٤٢، ٣- س ٢٤

٢- فيتحد بها

من مراتب البدن من الطفولية والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخة يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخية محشوريتها لان هذيه الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالدينيوه الطبيعية والبرزخية والاخرويه و تفاوت الديوي بالصورة والترعرع والكهولة والشيخوخة والاخروي بالصباحات والتشويهاات واحد شخصي للوحدة الشخصية في النفس المشخصة له فليس شيء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالي و في التغير الاستكمالي كل تال من الكمال والفعلية مشتمل على المتلوو على شيء زائد و هكذا في متلو المتلو بالغا ما بلغ فالصورة البدنية البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخية والاخرويه مشتملة على جميع درجات البدن الديوي و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شيء الا ما هو من باب الحدود والنقايس بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول في المتصل المتشابه الاجزاء والثاني في المتصل المعنوي المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التي شيئية الشيء به اعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتداء والفرق بينها: ان الاول من الاول و كذا الاصل الثاني جاريان فيما لاهية له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجردا مرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخا عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثاني من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهووية من باب جامع الكامل فعليات النقص دون حده و فقهه لا من باب جامع الفصل الاخير

سوابقه .

قوله (ص ٢٦٢، س ١٤) : «بل الوجود كلما كان اقوى كان اكثر حيلة...»

و نعم ما قيل :

زلف آشفته؛ او موجب جمعيت ما است چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد

وما قيل ايضاً :

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعيت از آن زلف پريشان کردم

و كلما توغل في الجمعية اشتدت الوحدة لان السلب والفقدان يقل ويندر

الى ان يعوز و يفقد الوجود والوجدان يتوفر و يعزز الى ان يحيط بالكل وتكون

اوحده .

قوله : «كوجود الافلاك والكواكب» لعلك تقول: ليست هذه من قبيل الصور

المثالية التي في عالم المثال الاكبر او الاصغراذ لا مادة في المثال اصلاً بخلاف هذه

فالهيولى وان لم يكن قوة فعلية لكنها قوة انفعالية فلا نسلم ان وجودها بلا شركة

الهيولى مطلقاً كيف والهيوليات متخالفة بالنوع عند المشائين فهىولى كل فلك متخالف

نوعاً مع هيولى الفلك الاخر و كذا مع هيولى المشتركة العنصرية فعندهم هيولى

كل فلك تستدعى صورته الخاصه ومقداره الخاص . فنقول: اولاً بناءً [على] ما قاله

(قدس سره) على مذهب آخر من ان هيولى الكل واحدة وانها بما هي هيولى لا اختلاف فيها

اذ لا ميز في صرف القوة .

و ثانياً : انه استعمل لفظ الاستعداد وهو القوة الشديدة القريبة السابقة زماناً كما

قال بعد سطر بلا شركة الهيولى بالاستعداد ولم يقل بالقوة .

و ثالثاً : انه استعمل لفظ مادة في موضعين و هي الهيولى المعجمة و حيث



قرن الهيولى بالاستعداد و علل بقوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بها الهيولى الثانية والمعجكة اى لا مادة سابقة عليها سبقا زمانيا حيث اتمها مخترعات والمخترع غير مسبوق بمدة حتى يكون خصوصية المقدار منسوبة الى المادة المعينه كما فى —  
العنصریات حيث ان المادة الرطبة تستدعى المقدار العظيم فى المناميات لقبول زيادة التمدد من القوة النميمة اذ الرطوبة كيفيه بها يكون الجسم سهل الانقياد والمادة اليابسة تستدعى المقدار الصغير فيها لعدم تمكنها من قبول التمدد من النميمة اذ اليابسة كيفيه يكون الجسم بها غير الانقياد و قس عليه الهيئات والصفات الاخرى و من قبل الافلاك والصور المراتية .

قوله : «ولا شبهة ؛ الى قوله: لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها وكل من ذلك دليل الوجود .

از خيالى صلحشان و جنگشان وز خيالى نامشان و ننگشان  
اللهم الا بالنظر العامى الجاهل فيقول بانها معدومة ولا يفهم انها هى التى يدعن بوجودها فى نومه او مرضه او اختلاساته الاخرى .

قوله (ص ٢٦٣، س ١٢) : «ولضعف الهمة»  
و لكونها مرأى ملاحظة الخارجيات المادية و كونها مما ينظر بها لا مما ينظر فيها .

قوله (ص ٢٦٣، س ١٦) : «انك قد علمت ان القوة الخيالية .....»  
لعلك قد سمعت سابقا ان الخيال شأنه ليس الا الحفظ والمدرك حين التخيل فى اليقظة او النوم هو الحس المشترك فانه يدرك بوجهه الداخلى اذ علمت انه كمرآت ذات وجهين بسايط الصور المحزونة فى الخيال وما ركبه المتخيلة منها ثم يحفظ الخيال

هذه المخترعات أيضاً فالأولى أن يجعل من الأصول مجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة إذ لولاها لما حصل الاطلاع على جزئيات مافى الجنة والنار حيث أن العقل يدرك الكليات لا غير إلا أن مجرد الخيال لما كان احوج لتبقى المواعودات في الذكر بكل أحد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأتوا به متشابهاً» اقتصره على ذكره .

قوله (ص ٢٦٤، س ١) : «إن الله تعالى قد خلق النفس.....»

الفرق بينه وبين الرابع غير خفى إذ في الرابع كان الكلام في تعيين الصور والمقادير حيث لا يلزم التخصيص بلا مخصص وفي السادس كان في انفسها و أيضاً كان الكلام في المزاج في أن الصور والمقادير تكون من الجهات الفاعلية ولم يخرج منه أن الفاعل ما هو و هنا قد خرج أنه النفس بأذن الخلاق المطلق .

قوله (ص ٢٦٤، س ٢) : «بالمشاركة المواد.....»

فالنفس الناطقة فاعل الهى لآئها تخرج الصور من الليس المحض الى الایس لا كالفاعل الطبيعي فانه مبدء الحركة اذ المادة كالعناصر موجودة و هو يركبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص ٢٦٤، س ٤) : «والاشخاص المجردة»

كالكليات العقلية فانها من حيث انها في موضوع شخصى هو النفس شخصيات هذا على المشهور و على رأيه (قدس سره) شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هي ذوات مجردة و مثل نورية مشاهدة عن بُعد و كالنفوس القدسية المتصورة من اهل القدس لاهل القدس .

قوله (ص ٢٦٤، س ٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانية و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه قواه و قد قيل ان النفس الحيوانية مجموع القوى و هذا سخيـف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ في القوى .

قوله (ص ٢٦٤، س ١٠) : «والعارف يخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقائق فقط واما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذو الـرياستين الفـايز بالحسنيين فمراد الشيخ بالعارف: الاخيران؛ لا الاول ومراده بخارج محل الـهمة انه يصير عيناً مشاهداً للحس المشترك لا انه في المادة .

قوله (ص ٢٦٥، س ٤) : «مع صفاء المحل»

والمراد بالمحل الهيئة و صفاتها بالنسبة الى المادة اولاً مواد طبيعية لصور اخروية ، و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيوية اذ للكلـي الطبيعي حصص اـو المراد به القالب المثالي او المراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الـميم للصور في مقامها النازل الجزئي كما انها مظهر بضم الـميم في مقامها العالي الكلـي فمن حيث الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتذة قابل و نعم ما قيل ١ :

كانِ قـدم نـيـسـتـان شـكـرم هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله ٢ : «الهيولى التي هي القوة» كذا الظلمة والصورة اي الصورة التي هي

١- والقاتل هو العارف القيومي مولانا الرومي (فده)

٢- قوله: الهيولى التي هي القوة . ما راينا موضع هذه الخاشية

٢- قوله: «الهيولى الى آخره» لم يوجد في الصفحة التي خاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على ظني ان

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والعمق وهي التي عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكانى والسيلان الزمانى من جهة تبدلها الذاتى و تجدد دهاـ الجوهرى فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السائلة التي هي المنوعة: للجاسم اولاء والمحمية المذيه- للجاسم النوعيه- و هذه الثلاثة يظهر ناريتهما و ظلمتها لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية بريه- عن الانوار التي معها من الحيوه النفسية والعقليّة والحيوه السارية الالهيه- و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها و ظلمتها و دثورها و اذبتها كما فى يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور والحيوه والبقاء والثبات و غيرها من الكمالات تعود الى صقع الله نور الارضين والسموات فلم تبق لها الا الدثور والبوار والتعدد والتفرقة والتبار والمجد والعظمة «والملك لله الواحد القهار» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى فى كفهم من الوجود الا هذه التمددات والتجددات بل العدمات وكانوا صفر الكف عن الفعليات والمجردات لرجوع كل شىء الى سنخه الوحده والجمعية والنور الى نور الانوار والقوة والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم فى الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة و لوازمها و الى الاجسام و قواها .

قوله (ص ٢٦٥، س ١١، ١٢) :

«ان المادّة ؛ الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد» اعمال هذا الاصل

من وجهين:

احدهما ان المادّة فى الدنيا لاجل ورود الكون والفساد وحمل القوة والاستعداد وهذه لا يكون فى عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وهي

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لاثته بعد طى السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعالم بل فى طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادّة غير موجودة هناك والانتقلت الآخرة دنيا. و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الاالقوة والقوّة ليست شيئاً فعليّاً و ليست هوية الشئ المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخرية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب الفعليات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الاالهيولى التتى هى من بابالعدم و عليها مدارالدينية و تلكالصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتى» فانالعقلالفعال بوجوبه منشأالنفوس الناطقة و بوجوده منشأالصور النوعيّة الطبيعّة و بامكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص٣٦٥، س١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسلّة العقول الطولية لمكانالعلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيهم و هى الانوار القواهر الاعلون و : سلسلّةالعقول العرضية والطبقة المتكافئة التى لاعليّه لكل منها بالنسبة الى الآخر وهى المسمّاة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوار القاهرة الادنون و لكل منها عليه بالنسبة الى الافرادالطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبة ايضا الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المثل من الصور للطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصورالقائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهم .

قوله (ص٣٦٧) : «و روحه باق»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لانشيئة الشئ بالصورة والروح صورةبمعنى

ما به الشيء بالفعل كيف والصورة الشخصية بمعنى هيئته و شكله ايضا باقية فمع بقاء هذبة الروح وان تعلق بصورة طير مثلا لكان ذلك البدن الانساني هذا البدن الطيري والمراد بتبدل الصور تبدل الصور الدنيوية والبرزخية والاخرية .

قوله (ص ٢٦٧، س ١٦) : «والفعل هناك مقدم على القوة»

والقوة في موضعين ليست بمعنى واحد فان القوة الدنيوية الاستعداد والقوة الاخرية القدرة والشدة و هي الملكات التي هي مبادئ القوى الاخرية والملكة بعد تكرار الفعل فهذه هي القوة التي هي اشرف من الفعل الذي هو نفس الصورة المنبعثة عن الملك وايضا يمكن ان يكون القوة المتأخرة عن الفعل في الآخرة كون الملكة بحيث ينبعث عنها الصور فان الكون المذكور متأخر عن نفس ذات الكون وايضا هي القوة بمعنى شدة التأثير و حصلت بعد تكرار الافعال وهذه القوة اشرف لان تكرار الفعل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشيء اشرف منه .

قوله (ص ٢٦٩، س ١٢) : «واخرى يمنع فناء الانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم في شقاق مع اهل التحقيق حيث ان شيئية الشيء على قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ايضا بالمادة في تجرد بقاء اجزاء متجزيه او غير متجزيه من اجزاء بدن الانسان الاصلية لو صح بقاءه معطلة يقولون انه باق بعينه والاجزاء الاصلية هي الاعضاء المتخلقة من المني كالاغصاب والاعضاء والعظام والعضلات والشرائين والاوردة ونحوها والحق ان شيئية الشيء بصورته والانسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شيء يعدم على الظاهر وهذا انما هو لاجل بقاء صورته في علم الله بل في الالواح العالية بل في النفوس الارضية والارتفاع عن نفس الامر؛ بالارتفاع عن جميع مراتبها و بالارتفاع عن مرتبة

مخصوصه- كلوح المادة فقط .

قوله (ص ٣٦٩، س ١٩) : «بناءً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً في ذاته فضلاً عن التجرد في فعله حتى يقال يصير الروح غنيّاً عن-  
البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته- ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً  
بذاته و بما هو باطن ذاته فراحناً بقاء الله تعالى وملائكته المقربين والعقول القديسين  
لان المدرك لا بد ان يكون من نسخ المدرك بل الوصول الى الغايات و نيل المجازات  
بنحو التحول والفناء لا الاتصال الاضافي فاين الجرم اللطيف من هذا المقام الشامخ  
الشريف فالتموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالى يعيدهما اي  
يوجدتهما تارة اخرى للحساب والمجازات بناءً على جواز اعادة المعدوم بعينه او  
تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بناءً على ان شيئية الشيء بالنادة لا  
بالصورة كما مر .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الا واحد من الاطباء وهو «محمد  
بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الى وجه الجميل من غير سبق للاشتياق والابتلاء  
بفراقه ليست رفع الالم بالضرورة ولو كان في بعض اللذات رفع الالم كان ذلك الرفع من  
عوارضه لا ذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام  
الموعظة بان يقال: لذة الاكل رفع الالم دغدغة السوداء لقم المعلقة و لذة الشرب رفع  
الالم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع الالم دغدغة التي للاوعية و هكذا لكي ينزجر  
الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما  
و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها في رفع الالم  
الجوع .

قوله (ص ٢٧١، س ١٠) : «يلزم اما تعذيب المطيع»

يعنى ان لو حظ وصف الكفر قيل : انه كافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب المطيع و ان روى جانب الايمان و نعم يلزم تنعيم العاصى و ان لو حظ الجسمانى والوصفان فعذب ونعم يلزم اجتماع المتقابلين فى جسم واحد .

قوله (ص ٢٧١، س ١٢) :

«والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته والصورة بمعنى مابه الشئ بالفعل فى المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الايمان و بالعقل بالفعل النظرى والعملى و محل الايمان لا يمكن ان يؤكل ابل ما يمكن ان يناله الكافر الواقع فى هاوية الطبيعة و لوازمها . اين الدرّة البيضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكله لا تصوير ايضاً مادّة لصوره اخرى «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فيها واقع و كل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فهى مادّة لصورة اخرى بالعرض كما قرر فى موضعه فكل مأكول انخلع عنه صورته السابقة ثم يكتسى صورة المقتذى فما يصير جزء بدن الكافر هو الهيولى المجسمة والايمان ليس بالهيولى ولا بالجسم .

قوله (ص ٢٧١، س ١٨) :

«والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة.....» هذا جواب جدلى ضعيف بنائه على تسليم ان الهيولى لاعلاقة لها مع مقدار مخصوص وليس فى ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لا يتم الجدل لان الهيولى و ان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تنهى الابعاد بالبراهين المحكمة اوجب التخصيص و هيولى الفلك ايضاً لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند المشائين لقولهم باختلاف -



النوعى فيها واما بصورته النوعية كما عند المصنف (قدس سره) فكيف مع الابدان الغير المتناهية واما القبول على التعاقب الزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفيفاً ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جاز التعاقب الزمانى فى النشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة دنيوية لكفى فى الجواب ولم يكن حاجة الى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص والمساحة المحدودة فان قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان الاخرة.....  
ان الصورة البرزخية والاخرية غير محتاجة الى المادة الدنيوية- اذ لو كان معها هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان الملكات مواد صورها لم يكن المادة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الاخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السرمدا<sup>١</sup> والدر على مراتبه والكل بسيط مبسوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبتته الى جميع مراتب الدهر والزمان نسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقائقه بل نسبة الحق المحيط الى الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان الاولين والاخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهية بعضها بيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضراء و بعضها حمراء «يتبدل الارض غير الارض<sup>٢</sup> واشرقت الارض بنور ربها»<sup>٣</sup> فيسع كل الخلاق والحقايق .

قوله (ص ٢٧٢، س ١١) : «والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها»  
ولو دخلوا العلموا ان النفس الانسانية من شأنها السعة والاحاطة: «شعرت بذلك

او لم يشعر و لعشروا على ما عثر ابو يزيد (قدس سره) بما قال : « لو اجتمع العرش و ما حوله فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس به ». و لظفروا على ما ظفر عليه المصنف كما قلل فيما سبق النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها و لدبروا لا اقل ان عالم الآخرة عالم تام و العالم حايز جميع ما هو من لوازمه و ضرورياته من نسخها مكانا او زمانا او غيرها فلا يمكن من نفسه يناسبه لا يصادم متمكنا من متعكنات هذا العالم الطبيعى سماوياته و ارضياته و زمان يوازنه لا يصادم زمانيا من حالاته و غابراته فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبيعى و عاء لنفسه ليكون ظلما متعديا على مفروقاته و يكون التام محتاجا الى التلخيص لانه كما مر فى طول هذا العالم لافى عرضه فليس فى جهة من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص ٣٧٤، س ١٠) : « و التناسخ به شخص آخر »

كيف يكون شخصا آخر و الروح باقى و هذبة البدن بالروح ففرض كون البدن بعد تعلق الروح شخصا آخر فرض محال و ايضا لو كان شخصا آخر لم يرد العذاب على الشخص الاول بعينه و الحال ان التناسخية جعلوا هذا من باب العقوبة .

قوله (ص ٣٧٤، س ١٣) : « مع عدم عود البدن »

اى البدن الاول كما قال ببدن آخر سيما ان كان شيئا الشئ عنده بالمادة كما عند البعض فعدم عود الاجزاء عدم عود البدن اى البدن الاول .

قوله : « واشكل منه .... » ولا يجوز تقرير الفرق بان سبب الصيرورة عين الاول وكونه حشرا لا تناسخا ان المراد بالبدن الآخر هو المثال لانه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا حاجة الى ان يقال ان الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس سره) من عود البدن بعينه واجزائه بعينها؛ لان الحشر بالصور البرزخية والاخروية حشر هذه الصورة و اجزائها بعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح القول بان النفس متعلق بعد المفارقة بهذا آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من باب النقص والفقد ولا دخل له فى وجوده - الفعلى و هذيته و هو الهيولى التى تدور عليها رحى الدنيا .

قوله (ص ٧٣٥، س ١٩) : «ولكل وجه»

اما العقل الهيولانى فلائته يؤل الى ما ذكره المصنف فانه خيال بالفعل عقل بالقوة واما الهيولى الاولى فلائته آخر جميع مراتب وجود الانسان كما ان العقل الهيولانى آخر مراتب وجوداته العقلية فى النزول وكون الهيولى باقية من اجزاء بدن الانسان واضح لانها امر واحد مخصص مشترك بين صور الكائنات ولا يبقى شئ من صورة لا الشخصية اى: شكله ولا للصورة النوعية من بدنه حتى: صورته الجسمية - شخصها - لا تبقى انما الباقى نوعها لان الصورة الجسمية نوع منتشر الافراد للفلك الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصية واما بقاؤها مع النفس كما ذكره المصنف (قدس سره) فى توضيح فلائ بقاء العقل الهيولانى و هو جوهر النفس بقاؤها معه و امل الاجزاء الاصلية فليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها القوى كالخيال والتمثيل والحس المشترك و اما النفس فى كلام الغزالي فالمراد بها النفسية و جنبه المتعلق الطبيعى وايضاقتها الاشراقية - و هى جنبتها الصورية و مظهريتها لاسماء الله التشبيهية و عليهما يدور النبذة الاخروية الصورية و التعطل فى البرازخ و الحرمان عن عالم المعنى و جنبه - الصفات و اما الجوهر الفرد فالمراد به الخيال لانه جوهر بسيط و اما الاعيان الثابتة فهى آخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب و فى صقع الربوبية من جميع درجات وجوده و

برزاته في السلسلة الصعوديّة فعند ما يسقط منه كل العوارض واللواحق والغراب يبقى العين الامكاني الذي هو كنقطة سوداء تحت يبداء نور عقله الكلي وذلك ما بقيت اثنيّته اذ المراد بالبلاء هو الفناء واما قول المصنف (قدس سره) فهو : القول الفحل والرأى الجزل من انه القوة الخيالّية و انها مجردة تجرداً برزخياً باقية دائماً .

ان قلت : القوة العاقله ايضاً باقيه فلا يختص البقاء بالخيال والمتخيلة و نحوهما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثاليّة من نسخ الصور الهيولانية فانه بقيه من هذه الهيئات «وأتوا به متشابهاً<sup>١</sup> » وعالم المعنى ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد وايضاً مافي الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب منه» وعالم العقل وهو آدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .  
و اتى و ان كنت آدم صورةً فلي فيه معنى شاهد با بوتي

قوله (٢٧٦، س ٢٠) : «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور.....»

اي في صورة القبر كالحفرة المستطيلة و شيئية الشيء بصورته هذا هو صورة القبر الصوري الذي لا بد<sup>٢</sup> المؤمن ان يعتقد به لا اقل منه، والمحقق ينبغي ان يعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سيذكر في الاشراف الثاني من المشاهد الثاني) قبر غبار العلايق و ضغطته ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها: قبر الدن. والقبر لغة الغلاف فكما ان البدن قفص للطير السماوي بوجه فهو قبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوي :

هين كه اسرافيل وقتند اولياء مرده را زایشان، حيوتستونما

١- س ٢٨، ي ٤٢

٢- لا بد للمؤمن ان ..... دبط

جان‌های مرده اندر گورِ تن      برجهَد ز آوازشان اندر، کفن  
گوید این آوا، ز آواها جداست      زنده کردن کار آواز خداست  
فهذا عذاب القبر<sup>١</sup> .

قد اختلف الميِّثون في ان عذاب القبر دائم متصل بعذاب القيامة الكبرى او انه من باب متخلف من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما فينقطع الى ان تقوم القيامة ويدل على الاول قوله تعالى : «النار يعرضون<sup>٢</sup> عليها غدوًا و عشياً ، و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب<sup>٣</sup>» .

قوله (ص ٢٧٧، س ٢) : «اما مجردة او قائمة»

كلمة او للتقسيم والمراد بالمجردة المعقولات سيما على قاعدة شهود المشل الالهية و بالقائمة المدركات المنشئة الصادرة عن النفس فالمراد بالموضوع هو- الموضوع الصدوري القابل بمعنى الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .  
قوله : «على ان» اي مع ان .

قوله (ص ٢٧٧، س ٥) : «صح ان يقال ان الدنيا والآخرة حائتان للنفس»

وان يقال هذان القولان للاكابر وقد ظهر وجههما اما الاول فلان النفس مع كونها من عالم المعنى قد تصور ذاتها و تعتقد انها البدن الطبيعي و انها في الحيّز و انها في الجهة السفلى و نحوها و قد تصور ذاتها بانها متقدّرة بالمقادير البرزخية ثم انها باعتبار حسن اعمالها وحالاتها و ملكاتها الحميدة مصورة تصورات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة تصورات رديّة موزيه: كما في الحديث «انما هي اعمالكم ترد

اليكم» ومع هذا فالله هو المجازى والمثيب والمعاقب اذ الوجود مطلقاً من حقيقته والوجود الخاص فى اية نشأة كانت معموله و قد لا تصور ذاتها ان وقت لا صلاح العقل النظرى و معرفة النفس القدسيّة فضلاً عن الكلية- الالهية- بل تطوى بساط العالمين الصوريين فى ما مضى و يطرح الكونيين و يخلع النعلين و اما الثانى فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضايق البدنيّة و تمشيّة شواغل البدن و قضاء وطره الى فضاء واسع اخر و كخروج الجنين عن مضايق ثلاث و من ظلمت ثلاث مضايق المشيمة والرحم والبطن الى فضاء واسع هذا العالم و رؤية ابواه بل الموت الحقيقى خروج النفس الكلية والعقل من كل الهيئة البدنية الطبيعية- والبرزخية- الى الالتحاق بالمعاني المرسله- الملتحقة بمعنى المعادى المخاطبه- بخطاب ارجعى و من كلمات النفس الكلية العلوية العليا سلام الله عليه:

جزى الله عنا الموت خيراً فاتته ابرئمننا من والدنيا و اراف

قوله (ص ٢٧٧، س ١٢) :

«فى ان الحكمة تقتضى بعث الانسان بجميع قواه» تعريض بمن يقول بالمعاد الروحاني فقط فان الباقي ليس الا العاقله المجردة و هى تدرك الكليات والمفارقات و ملائكة ادراك الاجسام والجسمانيات القوى الجزئية و هى لا تبقى فمن ذا الذى يطلع على المبصر الجزئى او المذوق الجزئى او غيرها من الجزئيات المرغوبة او المكروهة اذا لم يكن هناك مدرك جزئى و مثل حسي فنقول بعد ما حقق ان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصرأ و غيرها من القوى ان هذه القوى التى فى البدن الطبيعى تتحرك جوهرأ و تترقى الى غايات و مجازات و كمالات و كمالها ان تستغنى عن المواد بذاتها و باطن ذاتها و قد علمت ان غاية الشئ لا بد ان يتحد بها و يتحول اليها و اذا كان للطبايع غايات

كما قال الحكماء فكيف لا يكون للقوى التي هي اعلى منها و اذا عرفت هذا في-  
الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفة الانسان الكبير كما قال (قدس سره) : و من تحقق  
بهذا..... فاقراء وارقا و طبق النسختين وادر: ان التحولات الى الغايات و وصول-  
المجازات و قيام القيامات طويلة لا عرضية و قد مر مفصلاً فتذكر .

قوله (ص ٢٧٨، س ٧) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشر الانواع الى ارباب الانواع و حشر الانسان الى رب الارباب المنظوى فيه  
ارباب الانواع و بلسان العرفاء حشر كل نوع الى اسم من اسماء الله تعالى وهو احد طريقي  
الوصول لها الى الغاية و حشر الانسان الى الاسم الاعظم و هو الله والطريق الاخر لوصول  
الانواع الاخرى الى الغاية ان كل نوعى طبيعى يصل الى باب الابواب و هو الانسان  
الكامل الواصل الى غاية الغايات لان فيضانه لا ينقطع و كلماته لا تنفذ ولا تبديد .

قوله (ص ٢٧٩، س ١٢) :

«ففى التوراة ان اهل الجنة يمكثون فى النعيم عشر الف سنة» فى سفر النفس نقل  
المصنف «قدس سره» خمسة عشر الف سنة<sup>١</sup> و يؤيده انه ان كان عشرأ كان عشر آلاف  
سنة لان تميزه جمع مجرور والنكته فى العدد ان كان عشرأ ان الافلاك تسعة عوالم  
علويه- والعالم السفلى واحد فالمجموع عشرة فاهل الجنة الصورية واهل النار الصورية-  
متعلقوا الخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل محشورون مع ما تعلقوا به و  
هو المراتب العشر وكل مظهر الف من اسماء الله الحسنى او ان المدارك الظاهرة والباطنة  
الجزئية عشرة والنفوس الجزئية ليس عالمها الا هذه و معلوماتها الا مدركات هذه وكل  
من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل الجنة لما كانت مداركهم و مدركاتهم نورية

واستجيب وعوتهم «اللهم اجعل في بصرى نوراً وفي سمعى نوراً و عن يمينى نوراً و عن شالى نوراً» وهكذا وذلك لانهم يدركون آيات الله و يتدبرون فيها و ينظرون فى كل شىء الى وجهه الى الله صارت هذه بموجبة للورود الى الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب و ينظرون الى الجهات الظلمانية من الاشياء والى وجه النفس منها فيصير موجبة للورود الى النيران وان كان خمسة عشر ان الجواهر التى فى عالم النفوس الجزئية الصورة الجسمية والصورة الطبيعية والصورة النوعية تسعة فالمجموع خمسة عشر وامر المظهرية كما مر ولك ان تحذف الصورة النوعية الحيوانية وتضيف المدارك العشرة وان شئت تضيف الى العوالم العشرة المذكورة المركبات الخمسة الناقص والتام المعدنى والنباتى والحيوانى والانسانى كلها نورية فى حق اهل النور وظلمانية فى حق اهل الظلمة و صيورتهم ملائكة انما هى بعد خلاصهم عن عالم الصورة وهذا فيمن صاروا عقولاً بالفعل فى دار الحركة وبعد المفارقة صاروا معطّلين فى البرزخ الى ان برزت حسنهم معانيهم خالصة غير مشوبة و صيرورة اهل النار شياطين فيمن «محض الكفر محضاً» فى دار الحركة الى ان صاروا مظاهر قهر الله قوله (ص ٢٧٩، س ١٣) :

«وفى الانجيل : الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون....» لما كان عيسى عليه السلام روح الله جاء فى هذه الفقرة باحكام الروحانيين الذين صاروا عقولاً بالفعل و غلب عليهم اخلاق الملائكة بل اخلاق الله تعالى .

قوله (ص ٢٨٠، س ١) : «وسؤال ابراهيم الخليل....»

وقد اول انطير الاربعة و هى البط والطاوس والغراب والديك بالحرص والجاه والامنية والشهوة والتفصيل من المجلد الخامس من المنشوى المعنوى و فى الصافى



بعد تفسير الآية قال : فهذا تفسيره في الظاهر؛ قال عليه السلام و تفسيره في الباطن  
خذ اربعة ممّن يحتمل الكلام فاستودعن علمك ثم ابعثن في اطراف الارضين حججاً  
على الناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم بالاسم الاكبر يأتونك سعيّاً باذن الله تعالى .

قوله : «والتحقيق ان الابدان الاخرية....» يعنى انها جامعة للتجرد والتجسم  
فما من الايات ظاهرة في التجرد ناظرة الى جهة وما منها ظاهرة في التجسم ناظرة الى  
جهة و ذكر (قدس سره) في سفر النفس اوجهاً آخر في التوفيق و هو ان نحو وجود  
اهل الجنة ارفع من نحو وجود اصحاب النار والكاملون المقربون اعلى منهما فالتجرد  
لقوم والتجسم لآخرين بخلاف الوجه الاول فان فيه الكل في الكل.

قوله : «او قاموساً فيه دردور» في القاموس الدردور ، موضع وسط البحر  
يجيش مأؤه و منطبق بساحل بحر عمان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك علواً بان كست العقليات و خلعت العنوانات  
المطابقة للحقايق في دار الدنيا الا انها الضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل في  
البرزخ بحسب تعلقها و هذه الاهوية في الكل كالاهوية في السعى لطالب العلم -  
الاعلى؛ باكتساب الحكمة الوسطى .

قوله : «والنطقية والقدسية» و قد عبّر منهما في حديث امير المؤمنين على  
(عليه السلام) بالناطقة القدسية والكلية الالهية .

قوله : «مثال ذلك الكلام» ما اطبق المثال بالمثل اذا الانسان الكامل كنمة ؛  
و كلمة منه اسمه<sup>٢</sup> المسيح و النفس كلمة والعقل الكلى «كلمة تامة» .

١- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٩٥

٢- س ٢٣، آية ٤٠

قوله : «فى منزلة صدره» المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلة .

قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانباء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة ايّاه اتصاله بالكليات و بالعكس فان ادراك الكليات مشاهدة العقول فى عالم الابداع فكلّ كلىّ مطابق للواقع عقل محاك عما فى علم الله العنائى او مشاهدة الحقائق فى العقل الفعال سيما اذا كانت الصور فى النفس من العقل على سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال والاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذكلها فى كلها اذلا حجاب فى المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانى ملك من ملائكة الله يسدّدك الى الصواب و يدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهور الشئ ليس مباناً عنه ومن هنا ورد «لقد تجلى الله تعالى فى كلامه لعباده ولكن لا يبصرون» و مثله كل خاطر ظلمانى شيطان يغويك و يسد سبيلك الى الله تعالى :

هر ندائى كو، ترا بالا كشد      آن دنا، ميدان كه از بالا رسد

وان ندائى كو ترا حرص آورد      بانك غولى دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين فى وجودك ندمائك وقرنائك من قوائك النورانية الجزئية والكليه و ملكاتك الحميدة العلمية والعلمية كما يأتى فجبّذا النديم و نعم القرن واما زيارة الوف من الانبياء والاولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان

١- والقاتل بهذا الكلام الذى يلوح منه انوار الولاية هو الامام السابق المحق جعفر بن محمد الصادق (ع) وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة فى كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير فى الصلوة عند قراءة سورة من سور القرآنية مفشياً عليه و قد سئل عن طه فقال اكر الاية حتى اسمها من قائلها و قه قال صاحب العوارف: كان لسان جعفر بن محمد كشجرة موسى حيث نادى: باني انا الله .

روحانيتهم العقول الكليّة فان العقول الكلية الصاعدة فى السلسلة الصعوديه - بازاء -  
 العقول الكلية - المفارقة التى هى وسيط وجود الله فى السلسلة النزوليّة - و كما قلنا ان  
 الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة .  
 « متّحد جانهاى شيران خداست »

وايضاً عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء  
 تحصل بانفسها فى الذهن على التحقيق و كذا تأدبك بأدابهم و تأسيك بجنابهم و تخلّصك  
 باخلاصهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيسويّتك و من  
 هنا ورد فى الدعاء « اللهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيداً و اشهد ملائكتك و  
 انبيائك و رسلك و الصالحين من عبادك و امائك » (الدعاء) و فى الحديث « اعرفوا الله  
 بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف و النهى عن المنكر » و هذه ما  
 وراء ما هو حظك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم و شريعتك و طريقتك اللتين  
 هما من شرايعهم و طرايقهم و مساواتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم  
 عليك و اياك اليهم .

قوله (ص ٢٨٢، س ١٨) : « لزيارته كل يوم الوف من الملائكة »  
 اى الدواعى الى الخيرات و الملهمين للصواب فافهم .

قوله : « والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى » وجه آخر :  
 كل شىء تحقق فى احدا لزمته او فى مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة  
 من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع  
 جميع الافراد . وجه آخر : كل موجود يحو عن لوح ما من اللوح فهو ثابت فى المراتب  
 و اللوح الآخر منها : الواح الازهان السافلة و منها : لوح النفس المنطبعة الفلكيّة -

ومنها : الواح النفوس الكلية- و منها : الاقلام العقلية- و منها : علم الله الذى لا يشذ منه شيء جليل او حقير كلى او جزئى وكنها اطوار و شئون لشيء واحد و هو- الاصل المحفوظ فى الكل و من هنا يقال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص ٢٧٣، س ١٢) : «هو مقدار تكونهما التدريجى.....»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «فى» لان قدر الحركة هو الزمان و لفظ «فى دار الدنيا» هو خبر المبتداء والمراد بالغير هنا قريب من معناه اللغوى و انما اعربناب الكلام هكذا لان الوقت ليس قبراً كما دلّ قوله : «وهى مقبرة ما فى علم الله تعالى».

قوله (ص ٢٨٣، س ١٣) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى: «حتى يصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملك اذا ورد الملوك بمورد      و بخاه لا يردون حتى يصدر

اذ هنا شبه المصنف (قدس سره) فى الضمير الوجود الدنيوى بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگزرگ است اين آب شيرين آب شور      در خلائق ميروود تا نفخ صور

قوله (ص ٢٨٤، س ٢) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقارته فان العناصر التى فى الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة فى فلاة و كل عالم الاجسام بالنسبة الى عالم النفوس كحلقة فى فلاة و عالم النفوس بالنسبة الى عالم العقول كحلقة فى فلاة و قد ورد نظير هذا فى الحديث .

قوله (ص ٢٨٤، س ١٩) : «والفرش مقبرة الاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هو الاعم من صورة المادية والبرزخية حتى تشمل الحياة النباتية والحيوانية والاخرية- فصور برزخية للفرش فرش و كذا القبر والمقبر والمعاد بالبدء في الاقتباس الدنيا و هو على وفق البدء في العلم الازلى .

قوله : «لا يمكن بقاءها في دار القرار و انتقالها بعينها» ان عادت الضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الى الطبيعة فعبء التنقل منها الى دار القرار، الطبيعة المقسورة على طاعة النفس كرهاً و اما المخبولة على طاعتها فتبقى معها و تدور معها حيثما دارت .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٠) : «وما يقع فيها»

اي المقولة التي تقع فيها الحركة و هي اربع على المشهور و خمس على التحقيق ان قلت : لا نضايق معكم في انتفاء الحركة والزمان واما ما فيه الحركة فكيف نقبل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراض الاخرى كمتى و ان يفعل و ان يفعل عدم القرار معتبر في مفاهيمها والاضافة والجهة تابعتان في الحركة لغير القار فيلزم ان لا تكون في الاخرة عرض اصلاً فيلزم ان لا تكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيم المعاد الجسماني ؟ .

قلنا : قيد الحيثية معتبر؛ فالمراد ما يقع فيها من حيث تقع فيها فالاعراض كالطبيعة التي هي بنوعيتها بما هي سيئات متفية في الاخرة و بما هي ثابتات و ما هي من عالم النفوس باقية فيها و قد اشار الى هذا بقوله : بلاعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة.....

قوله (ص ٢٨٥، س ١٤) :

«وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم فى سلك واحد....» يعنى انه لما كان عالماً تاماً كان غنياً عن هذا العالم ومكانه و زمانه و جهته ولا وضع له معه بل كان زمانه و مكانه و جهته و جميع ضرورياته معه و من سنخه و ذلك ايضاً اذا اخذ مبعضاً كالخاصة المثالية الانسانية فى ابعاد المكانية المثالية و اما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالم التام لا مكان له وكهذا العالم اذا اخذ تاماً فانه باجمعه لا مكان له ولا زمان ولا وضع ولا جهة والا لزم الخلف فلا يصادم هذا العالم بان يكون فى مكان من امكنته فيزاحم متمكناته و بان يقوم فى زمان من ازمنتته فيزاحم زميناته و يؤل الى نفاذ كلماته واتّها لا تنفذ ولا تبيد .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٩) : «بل كاخاطة الروح بالجسم»

و ذلك ما قلنا : ان قيام القيامة او بلوغ الاشياء الى الغاية طولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجه الى الباطن و لباطن الباطن لا من الظاهر الى الظاهر الذى بجانبه كما ان الروح المثالى والروح الفعلى والروح الفعلى والروح اللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنه و باطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياته الطولية الى غاية الغايات فليس زمان الاخرة فى تلو هذا الزمان تلواً زمانياً وان كان فى تلوّة تلواً دهرياً ولذا من يسئل «عن الساعة ايّاناً» مرسياً لا يمكنه فهم الجواب اذ لم يأت البيت من الباب ولم يؤدّ على وجهه الخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخرى تخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربى لا يتفطن اذ ليس له مقام العندية فلا يعلم ان الحضرات الربوبية اللاتى هى درجات الاخرة فى باطن هذا العالم وفى طوله و فى مقاعد الصدق عند

ملك مقتدر و صادق و حق انه يجيء بعد العالم الطبيعي بعدية دهرية و سرمدية .

قوله (٢٨٦، س١) : «بقي الجوهر المفردة»

اي الغير المركبة من الهولى والصورة او الغير المركبة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هي النفس وقواها والصورة المثالية من البدن و فى الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقي من الانسان بعد الموت هو الجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (ص٢٨٦، س٤) :

«ومدة هذا الاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعلك بمعونة مسبوقتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبر الحياة الجسمانية النباتية والحيوانية هو مقدار تكونهما التدريجى. تتوهم ان المراد الاضمحلال الدنيوى والزمان الدنيوى و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالة البرزخ .... بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخية والصور الاخرية بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجها اليها مشوبة بالهيئة المادية المأنوسة للنفس لقرب عهدها منها و توجهها ايضا الى القفاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفاً فهي حينئذ برزخية و متى كانت غير مشوبة بالهيئة الدنيوية لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدة اقبالها الى الصور المثالية اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة اخروية و هذا معنى مدة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئات الدنيوية وزوال الضعف الذى كأنها به صعد منامية بالنسبة الى الصور الاخرية وان كان البرزخ يقظة بالنسبة الى الصور الدنيوية اذ الدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

عود الحياة الثانويّة وبروز الصور الاخرية وبالقبر ليس قبر الحياة الجسمانيّة بل ما  
مر قبل الشاهد الثاني في الاشراق السابع انه اذا فارق الانسان من الجسمانيّة بل ما مرّ  
قبل الشاهد الثاني في الاشراق السابع انه اذا فارق الانسان من الدنيا يتوهم نفسه عين-  
الانسان المقبور و يجد بدنه مقبوراً وما يأتي في الاشراق التالي لهذا بعد اسطر .

قوله (ص ٢٨٦، س ١٥) : «صورها الطبيعيّة»

ليس المراد صور عالم الطبيعة بل المراد ان لها علاقة طبيعيّة ذاتيّة مع الاعمال  
والملكات .

قوله (ص ٢٨٧، س ٩) : «واما البعث....»

هذا قد مرّ في تعريف الموت لكن لما كان هذا الشاهد في احوال النشأة الاخرى  
والبعث منها و لفظة من الالفاظ المستعملة في كلام الله تعالى تعرض له و اتّاه مساوق  
للموت و هو لغة الايقاظ .

قوله (ص ٢٨٧، س ١٢) :

«ومن احب لقاء الله احب الله لقاءه» محبة العبد لقاء الله طلب الوجود السعي-  
التجردي والتخلق والتحقيق به و محبة الله تبعيته و تمكينه اياه و كراهة العبد لقاء  
الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه الوجود الاطلاقى و لو طلب رجوع كلياً  
حسيراً و كراهة الله ترفع وجوده و صفاته عن مجلاه الضيق و ايضاً فانها مظاهره و  
ايضاً محبة العبد لقاء الله طلبه الصور التى هي غايات اعماله بنحو التحول اليها سواء  
كانت مظاهر اللطف او مظاهر القهر كمن يقول:

«عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد»

ومحبة الله لقاء العبد هذا ايضاً باعتبار وجهه وايضاً محبة العبد لقاء الله خروجه عن غبار



الهيئات المحيطة بنفسه بل من غبار الكثرة واستهلاك وجوده في الوحدة و محبة الله لقاء العبد اشتغال وجوده بوحدته الحقّة على وجود الكثرة ووجدانه وجودات العبيد في الغايات بل في البدايات ان عنى ان من احبّ لقاء الله فيما لا يزال او في الابد فقد احب الله في البدايات و في الازل لقائه و كراهة المخلوق لقاء الله هنا عدم خروج نفسه عن غبار الهيئات وكثرة الماهيات وفي النشأة الاخرى هذا ايضا و كراهته مظاهر قهر الله وان كانت غايات اعماله و تحوّلاته و كراهة الله لقاء المخلوق انما هي بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايمته صور اعماله و ملكاته التي هي مظاهر قهر الله و ايدائها له او كراهة الله لقاء المخلوق عدم دخول ماهيته و كانه ليس الا الماهيّة المطرودة او المادة الملعونة في حريم الوجود الذي هو حرم كبريائه تحقّقاً و جعلاً بالذات لان حيثيّة ذاتها حيثية عدم الالباء عن الوجود والعدم و هذه الكراهة في البداية والغاية كما مرّ في المحبة .

قوله (ص ٢٨٨، س ٢) : «وبوم يحشر اعداء الله الى النار.....»

وجه التعذيب يستنبط من لفظ العداوة و هي كما قلنا في كراهة الصور منافرتها واذاها سواء في ذلك الكراهة بالبناء للفاعل او المفعول .

قوله (ص ٢٨٩، س ٩، ٨) : «في ارض المحشر هذه هي الارض التي في الدنيا»

لان تلك كامله هذه و هذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئية الشيء بتمامه اولى من نقصه لانها تتبدل غير الارض لان هذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهيه و تلك مثاليه نورية بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهيه .

قوله (ص ٢٨٩، س ٩، ١٠) : «فتندم الاديم»

و تبسط لتسع جميع خلايق الغير المتناهيّة اذ ذلك العالم فسيح فارضه اوسع و

هذه العبارة اقتباس من الاخبار و مراد من عدم تناهى ارض الآخرة جامعيتها مراتب هذه الارض المتعددة بحسب الأزمنة اذ لا بعد واحد غير متناه فى ذلك العالم ايضاً كما قرروا فى عالم المثال و ان كان عدم موجوداته غير متناه نعم الارض بمعنى الماهيات القابلة غير متناه ولا بعد فيها ايضاً فلا ترى فيها عوجاً ولا اَمَتاً اقتباس عن القرآن «يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا اَمَتاً» ففى الآية على بعض وجوهها ارجاع وجود جبال الانيات الى اصلها الشامخ الفاعلى .

متحد بوديم و يكجوهر همه      بى سرو بى پا بديم آن سر همه  
يك گنهر بوديم همچون آفتاب      بيكره بوديم وصافى همچو آب

و على بعض وجوهها ارجاع المركبات الى اصلها القابلى اعنى الامت او الجوهري فأتك اذا نظرت متنازلاً ايّاه الى قوابلها وقع نظرك فى الترتيب التنازلى الى انحلال المركبات الى العناصر و انحلال العناصر الى الصور النوعية ثم الى الصور الحسية وهى قاع صاف ليس فيها عوج ولا اَمَت لانّ العوج والامت فى كلا المقامين من الطوارى والفيض يأتى من الفيض نزولاً و صعوداً بالترتيب والنظام الى يوم القيامة. قوله (ص ٢٨٩، س ١١) : «لأنها اليوم»

اي ذلك اليوم الاخرى و لكنّه اتى باللام الحضورى اشارة الى حضوره عند اهل الحضور مبسوطه .

قوله (ص ٢٨٩، س ١٢) :

«ومن اطلق الله حقيقته عن قيد الزمان والمكان....» وجه منور للانكشاف يعرف

« عارفان در دمی دو عید کنند » ۲

۲- س ۱۶، ی ۷۹، ص ۵۴، ۵.

العرفى قدر من اواخر الماضى و قدر من اوائل المستقبل و لما كان جميع ابعاض الماضى والمستقبل هكذا عبر عنها بالآفات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل آن لأن كثرة الامكنة بكثرة الآفات فاذا كانت كثرة بالقوة لأنها اتصالية كان كثرة الامكنة ايضا بالقوة اتصالية ، فعلى هذا القياس اى على ما عرفت حكم الاتصال فى الزمان والمكان فاعرفه فى الارض فانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة فى الآزال والآباد اى فى الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة كالامكنة فهكذا تصير الاراضى كلها ارضا واحدة اى اذا عرفت هذا المنور من احكام زمان الدنيا و مكانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتجابات هذا الزمان و هذا المكان مطوية هناك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و كيف لا يكون ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه المواليد التى هى كلمات الله التكوينية التى لا تنفذ ولا تبديد من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحو القرار كما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات و نسبة المتغير الى الثابت دهر فهذا معنى مدها مدتها الاديم فيها الخلايق كلها عند شهود الملائكة والنبيين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شهاديتهم و شاهدة الخلق بشهاديتهم المحيطة والخلق هنا مع احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى : «واشرق الارض بنور ربها، و وضع الكتاب و جيء بالنبيين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون»<sup>٢</sup> لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

قوله (ص ٢٨٠، س ٢) : «وضع الموازين في ارض المحشر»  
 لكل مكلف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك الارض بكثرة الموازين  
 و الا فتفصيل الميزان يأتي بعد ذلك .

قوله (ص ٢٩١، س ٢) : «فهذا هو معنى صراط الله.....»  
 و يؤيده ما قيل في مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنة الف على علو و الف  
 على استواء و الف على سفلى ففيه اشارة الى مراتب السير الى الله و في الله و من الله  
 وكل منها مظهر الاسماء الالفية فهاويه جهنم ليست تحت كل الصراط بل تحت الجسر  
 ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدين من اهل السلوك والقبض والبسط للمتوسطين  
 والهيبة والانس للمنتهين «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»<sup>٢</sup>  
 اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان يراد بها المعنى الاعم فتشمل السقوط عن  
 الدرجة العليا لكل بحسبه .

قوله (ص ٢٩١، س ١١) : «فللصراط المستقيم وجهان»  
 كجاذبتين دقيقتين في طريق واحد والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك  
 لان خلاف العقيدة الحقّة الايمانية هو الكفر والكفر هلاكة النفس بخلاف الوقوف  
 على الوجه الثانى اى ارتكاب الافراط او التفريط اللذين هما عدم الحركة على صراط  
 الله تعالى فانه لا يوجب الهلاكة لانه اين العمل واين العلم انما يسوجب الجرح والشق  
 والقطع بحسب الإرتكاب للجُرم والجناية و اسائة الادب .

قوله (ص ٢٩٣، س ١٣) : «لا شمال له»  
 بمعنى ان كلتي يديه يمين كما ورد: «كلتا يدي ربي يمين» .

قوله (ص ٢٩٣، س ١٣) :

«وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشیطان» وینورّه ان مادّة لفظی الملك والمملكة واحدة بل الملك بكسر اللام لائن للملائكة- و للملکات سلطنه- و تسخیر للغير بل الكلمة- ایضاً فان الملائكة- کلمات الله تعالى كالمملکات فان تکلمات الله تعالى مع القلب اذا تکررت صارت ملکات ومراده (قدس سره) بالملك والشیطان الداخلین فلا ینافی تحقق الخارجین بغير ذلك و کمالا بد من تخصیص فی الشیطان فی کلامه لا بد من تعمیم له فیراد کل ما هو صاد عن سبیل الله فان الانسان کما یتهیأ للملكیة بغلبة المعرفة- والعصمة- والطهارة علیه وللشیطانیة بغلبة- المکر والشیطنه- والنکری علیه یتهیأ للبهیمه- والسبعیة بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص ٢٩٤، س ٦) : «وانما یخلد اهل الجنة.....»

ان قلت : اذا كانت نفس صاحبه ملکات اردل کماً و کیفا من ملکات فی نفس کافرة و هذه تخذ فی النار بخلاف تلك اوتفس مشرکة صاحب ملکات حمیة تخذ فی النار بمجرد شرک ساعة فی آخر عمره .قلت: هذه کلها لاجل الخط والتکفیر السائغین عند المحققین والملمین فالتوبة الصحیحة ان یکون للتائب عزیمة- بحیث لو دعاه الثقلان علی ذلك الذنب لم یفعله فاذا شفعت بنور المعرفة فتلک العزیمة التي هی مظهر ارادة الله تکفر جمیع سیئاته و تدک بُیانها و هذا النور یحو ظلماتها و یبدل وجوها الظلمانية و یرز وجوها النورانية و هكذا الکلام فی نور الایمان بالنسبة- الی ظلمات الملکات الارذل و من هنا ورد : «حب علی حسنة لا یضر معها سیئة»<sup>١</sup> و فی ظلمه- غیهب الشرک بالنسبة- الی الملکات الحمیة المخبوءة بل لا محمودیه- لها اذا

١- لان حبه حب الله ومن رآه فقد رآه الله والسر فی ذلك ان جهة نورانية ولایته المتصلة باهل الولاية والمعجة تغلب علی جهة الظلمة الحاصلة من السیئات .

فقد ما هو الاصل و هو العلم والمعرفة قتباً للصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و سائر قرباته .

قوله (ص ٢٩٥، س ٢٠١) : «قال سبحانه في قصة ابن نوح انه عمل....»  
اي ملكات متأخرة متعاقبة لتكرار العمل بنفسه ليست الا الملكات المخصوصة  
كما قلنا في غرر الفرائد :

اذ خُمِّرت طينتنا بالملكة و تلك فينا حصَّلت بالحركة  
ثم ان ما ذكره (قدس سره) بناءً على قراءة فتح الميم لا كسرهما و قرئه ايضاً .

قوله (ص ٢٩٥، س ٢) : «وفي الخبر خلق الكافر من ذنب المؤمن»  
انما جعل ذنبه مادة لكفر الكافر لآن المؤمن هو الاصل فينبغي ان يجعل صفاته  
اصلاً لصفاته كما ان الانسان اصل لباقي الاكوان فخلق البهايم من شهوته والسباع من  
غضبه والشياطين من مكروه و هلمَّ جرأ كما في الاحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذي  
خلق الانسان و خلق من فضالته طينة سائر الاكوان .

وجه آخر: ان ذنب المؤمن اشنع من كفر الكافر ولذا قالوا: ان عذاب اهل-  
الاستعداد للكمال اشد من عذاب غيرهم .

وجه آخر: ان يقال: الكافر هو الملكات الرذيلة الظلمانية و تكرر الذنوب-  
الكبيرة مادتها كما ان تكرر الصغيرة مادة الكبيرة فالكفر اما الارتداد بعد الايمان-  
التكليفى واما الكفر الملى بعد الايمان الفطرى «فطرة الله التى فطر الناس عليها».....  
«كل مولود يولد على الفطرة» و اما كفر الشيطنة لآن ملكات الرذيلة تسمى بالشياطين

قوله (ص ٢٩٥، س ١٤) : «فقد اوتى كتابه يمينه من جهة عليين....»

اما اليمين فلكون اليمين اقوى الجانبين و اقوى جانبى عالم الوجود عالم العقول  
والسعيد كله العقل وقد مر ان المؤمن لاشمال له واما جهة العلو فلان نقوش كتاب  
عقله يجيىء من فوق اى الملاء الاعلى او الرب الاعلى بخلاف نقوش كتاب نفس الفجار  
فانه يجيىء من جزئيات عالم المواد و سجن الدنيا اذ المؤمن اما صاحب العقل العملى واما  
صاحب العقل النظرى و اما صاحبها جميعاً وكل من الثلاثة اما بنحو النقصان و اما بنحو  
التوسط و اما بنحو الكمال و على اى تقدير فهو مثيرٌ لك" للكليات والباقيات الصالحات  
والاتصال بالكليات اتصال بعالم العقل وعالم المعنى كما فى الخبر: «ان روح المؤمن  
اشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» بخلاف غيره فانه متصل بالجزئيات  
الدائرة التى كجب و بصورها الخيالية التى هى كأضغاث احلام فهى تجيىء من  
شمال العالم و من الاسفل ثم ان المصنّف (قدس سره) ذكر حقيقة الكتاب و اماريقته  
و صورته فلم يذكره مع انه بصدد بيان معاد الجسماني و خصوصياته الجسمانية كما قال  
سابقاً والعذر انه احاله على نظائره السابقة واللاحقة من الصوريات كما قال سابقاً  
«يمد لك يوم القيامة جسراً محسوساً» ونحو ذلك بعد ما بيّن حقيقة الصراط  
والجسر و على كتبه الاخرى فتفصيل مذهبه بعد ما علمت حقيقة الكتاب من تحقيقاته  
انه يشاهد الانسان المحشور بحسه: انه يناول كتاباً جسمانياً كطومار من العلو او-  
السفل الحسين وفيه النقوش الحسية والوجودات الكتبية لاعمال القلبية والاركانية-  
و ينظر اليه و يقرئه و ينبغى للجامع الحافظ لاوضاع البرهان والشرع ان يدعن بهذا  
بل كثير من اهل القشر لا يجاوزون عن هذا وهو متفق عليه و اقل ما فى الباب فيه وكذا  
فى الميزان والصراط و نحوهما و اما تحقيق حقايقها و رقايقها جميعاً فعلى ذمة اهل-



الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذا شاهدت النفس فى الرؤيا حقيقة سنّى القحط تمثل فى حسها المشترك بصورة البقرات العجاف او ادركت حقايق علميّة تناولت ذائقها الحسية اللبن .

قوله (ص ٢٩٦، س ٤٠٣) :

«يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئاته ...» رؤية الحاصل والجمع

على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصله عن تكرر تكرّر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و ثانيهما : انه يرى فى ذلك اليوم جميع صور اعماله بنحو الحضور دفعة واحدة دهرية و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان و حجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان و المكان مطوية و الشواغل كانت من ضرورات البدن الطبيعى و النفس تركته . و الفرق بين السعيد و الشقى : ان هذه الحيطه فى السعيد سعادته و غاية ابتهاجه و فى الشقى توجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقى يسرى و يعلم ان الكل ملكه و الشقى تجرد فى الجملة و استكمل ولا يعلم الا ملكه بل لا يملك نفسه «نسوا الله فانساهم انفسهم» و انما قلنا تجرد فى الجملة لانه يوم كشف الغطاء فيجرد بالنسبة الى الدنيا ولا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظرية فضلا عن غيرهم من ارباب

١- و قد حقق فى مقره ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد و الارتفاع عن المادة تجردا برزخيا و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنفس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شقاوة النفوس المتصفة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس عن المقامات الانسانية و الصور العقلية المحضة و صاحب هذه الملكات البهيمية فى الآخرة يرى بعدها عن العالم العقلى و يشمئز عن نفسه و عن هذه الصور و المعجب ان اشمئزها يصير مبدعا للصور الموحشة المظلمة و يذوق عذابها متضاعفة متوالية لانه كلما نضجت جلودها بدله الله جلودا غيرها و غاية وجود صاحب هذه الصور عذب النار الناشئة عن الحرمان و هو واصل الى غاية وجوده ولا يتخلص عن النار و يدور على نفسه بالمذاب الدائم ليس له رافع خارجى ولا دافع داخلى.

للذايد الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم وبقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغير القارة و هي من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهيولى حتى تفقد بفقدائها ولهذا لا يمكنهم قضاء اوطارهم واستيفاء لذايدهم دفعة واحدة بل شيئاً فشيئاً لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتها ذاتياتهم لان النفس باى شىء وجهت مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبديل العذاب والنكال كما قال الله تعالى : «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً» واما النفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اولى و كرّة بعد اخرى بانوار الليل والنهار فترئنت بزينة فاعلم الكلية والحيلة والتخلق باخلاقتها نعم القوة والاستعداد هناك مفقودة و صورة كل شىء موجودة .

قوله (ص ٢٩٧، س ٢) :

«ولكل وجه» بيانه ان العالم الطبيعى و ان كان كره الا ان عالم الوجود والنور الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع انعيم تعالى و رأسه عند المواد و ان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحياة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى العقل الكلى المفيض للحياة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيى «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» فالحياة تنزل من الحى القيوم و تمر على الصور فتحيى الصور الاخرية بعد اماتة الصور الطبيعية .

قوله (ص ٢٩٧، س ٥) : «قال الله تعالى فنفخ في الصور فصعق

«هذا نفخة الاماتة وانطفاء نار نور الوجودات المجارية» ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخة الاحياء و تشعل نار الوادى الايمن من نور الوجود الحقيقى «فاذا هم قيام ينظرون» فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبجين مخلصين الى ارض المواد فاذا قبضوا عن المواد صاروا متحولين الى اشرف الاوضاع و هو القيام عند الله ولنظر الى وجهه الكريم .

قوله (ص ٢٩٧، س ٦) : «فاذا تهيأت هذه الصور»

اي الصور الطبيعية التى فيها قال تعالى: «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» و قال ايضا : « ونفخت فيه من روحي» قال (قدس سره) فى معاد سفر النفس واعلم ان جميع المواد الكونية بصورة الطبيعة قابله- للاشارة بالارواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة ناريته- كامنه-فيه فالصور البرزخية كامنه- فيها كلها كمون الحرارة والحمرة فى الفحم والارواح كامنة فى الصور البرزخية- كلها كمون الاشتعال والانارة فى الحرارة فى الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال هيئه- المواد والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستتارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبل الاشتعال .

قوله (ص ٢٩٧، س ٧) : «كاستعداد الحشيش فى النار التى كمنت فيه»

فان الصور النوعية التى للعناصر باقية فى المركبات فاذا الحرارة النارية- اذا نشبت بامتزج حركت الاجزاء النارية التى فيه الى الانفصال فيحيل هذه الاجزاء بمعاونة تلك الحرارة ما تلقاه بحركتها من لطيف الاجزاء الهوائية عن طبيعتها الى-

الطبيعة النارية- فيزيد بذلك الاجزاء النارية- التي في الممتزج و حينئذ اما ان يغلب- الحرارة و يستولى عليه فتسخن بها الرطوبة التي فيه و تغلى غلياناَ ينفصل به لطيفها عن كثيفها فمتجل الى بساطة الاولى و هو الاحراق و اما ان لا يغلب عليه ولا تفصل اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التي فيه و تغلى و تفسد فيحصل منه العفونة . قال بقراط :

قوله (ص ٢٩٧، س ٩، ٨) : «فينفخ اسرافيل.....»

متفرع على الاول و اجمال بعد التفصيل و قوله : «تلك الصور...» ان اريد بها- الصور المختلطة الطبيعية كما هو الانسب بالاطفاء فلفظ «تلك» باعتبار بُعدها الذكرى في كلامه بالنسبة الى الصور البرزخية وعلمت: ان شيئه- الشيء بالصورة فالمختلطة والبرزخية والاخرويّه- كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بها الصور- البرزخية و هو الاظهر من كلامه فانطفائها باعتبار تبدل الصور البرزخيّة بالاخرويّه- كما تبدل اولاء الصور الدنيوية بالبرزخية-

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الايمان وروح العرفان في قلوب ارباب الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاة والهداة كما قال المولوى المعنوى فى المثنوى «هين كه اسرافيل وقتند اولياء»

وقد قلنا فى معانى القبر ثلاثة ايات وبعدها :

ما نمرديم و بکلّی کاستيم	بانگِ حق آمد همه برخاستيم
بانگِ حق اندر حجاب وبی حجب	آن دهد کوداد مریم را زجيب
ای فناتان، نیست کرده زیر پوست	باز گردید از عدم ز آوازِ دوست

كاین همه آوازاها از شه بود      گرچه از حلقوم عبدالله بود

قوله (ص ۴۹۸، س ۱۴) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين الحامدين ان الاول يحمدا الله على الفضائل والثاني يحمده على الفواضل  
والاول افضل و ان الاول فى مقام توحيد الصفات والثانى فى مقام توحيد الافعال و  
ليس لك ان تجعل التفرقة بان الاول فى مقام توحيد الذات كما قال الله تعالى «قل الله ثم  
ذرهم» دون الثانى لان من كان فى ذلك المقام داخل فى الاستثناء ولا يشمل الصعق بل  
ليس داخلًا فى عموم السماوات والارض وعلى اى التقادير فهما من ارباب البصيرة دون  
الناطق الآخر فانه من اهل الحجاب .

قوله (ص ۴۹۸، س ۴) : «فى القيامتين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هى تحول  
الكل من الصور الطبيعية الدنيوية الى الصور البرزخية والوسطى ثلاث تحول الكل  
من الصور البرزخية الى الصور الاخرية وتحولها من الصور الاخرية الى المعانى -  
النفسيّة و تحولها من المعانى النفسية الى المعانى العقلية كما ان الكبرى تحولها  
جميعا الى مقام الفناء فى الله والبقاء بالله وبلوغ الكل الى غاية الغايات والقيامة الكبرى  
عبارة اخرى لوصول الكل الى غاية الغايات «الا الى الله تصير الامور» .

قوله (ص ۴۹۸، س ۱۶) : «لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان فى مقام التحقق بذلك المضمون كان مطابق التصديق بل نفس القيامة  
كما قال المولوى فى حق الخاتم «صلى الله عليه وآله» :

با زبان حال میگفتی بسی      کى ز محشر حشر را پرسد کسى

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث السماوات والارض» الميراث الوجود -

الحقيقي الذي هو طرد العدم و هو عين العلم والقدرة والارادة و ساير صفات الكمال ولم يكن في الواقع الا ملكا لله تعالى لان نسبة الشيء الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف الماهيات الامكانية في مالكيته للوجود و مساوقاته واستمنت ذوات اورام و يوم البروز حصص الحق .

خود چه جای دوئی موهوم است      بود ز آن تو است و مانا بود  
والمراد بالسموات والارض شيئين ماهياتهما كما ان المراد بالارض في قوله تعالى :  
«يرث الارض و من عليها» الماهيات او الصورة الجسمية والمراد ب : «من عليهما»  
فان فناء الكل والكل من الله تعالى .

قوله : «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس الى الدهر المحيط بها و هو وعاء  
التحولات الطولية كما انها وعاء التحولات العرضية و هو وهي جمعا بالقياس الى  
السرمد والفناء في السرمدى تعالى شأنه كلمح بالبصر او هو اقرب و يوم القيامة وعاء  
التحولات الطولية والفناء في الله .

قوله (ص ٣٠٠، س ١)

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب العالم...» بخلاف ذلك فانه قبل  
ايجاد عالم الطبيعي و هو القدر العملى الذى هو قبل المقدرات و عالم الذر و موطن  
اخذ العهد و هذه عالم البرزخ و عالم ظهور الاعمال التى هي بعد المجيء الى هذا العالم  
و تحمل التكاليف والاتيان بالاعمال وحصول الملكات بعد ذلك تصور الملكات  
وتجسم في البرزخ والمراد بخراب الكل ما ذكر من التبدلات الطولية الاستكمالية  
وانطواء كل ناقص في كامل واختفاء كل ظل في نور الانوار «تعالى شأنه» و اما

جهة الاتفاق والقدر المشترك بينهما فهي ان كلاهما عالم صوري غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمة بذواتها و لذا تسمى مُثَلًّا معلقة .

قوله (ص ٣٠٠، س ٥) : «ان الله لا يتجلى في صورة مرتين»  
هذا كقول الحكماء : «المعدوم لابعاد بعينه» .

قوله (ص ٣٠١، س ١١) :

«وهى تحوى على حرور و زمهير» اصل الحرور «الجربزة الشيطانية» فى -  
الامور المعاشية بكثرة الافكار فى كثير طرق جلب المنافع الجزئية و دفع المضار -  
الوهمية واصل البرد الزمهيرى جمود الذهن على التقليدات و خمود القوى فى تدبير  
البدن .

قوله (ص ٣٠١، س ٢) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين» لعل تعيين هذا العدد  
باعتبار عدد الكبائر على خلاف فيه و عددا لاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافية التحديد  
بسبعين سنة الذى سيأتى فى الحديث لان هذا تحديد جهنم فى نفسها و ما سيأتى  
تحديد مسامته جهنم ذلك المناق .

و بعبارة اخرى : ذلك تحديد وجودها النفسى و ما سيأتى تحديد وجودها -  
الرابطى و يدور فى «خلدى» نكتة اخرى فى تعيين ذلك العدد و هى : ان الخصال -  
المذمومة التى هى اطراف الاربعة المتوسطة التى هى اركان العدالة و تلك الاطراف  
افراطها و تفريطها ثمانية : الشره و الخمود للعفة و التهور و الجبن للشجاعة و التبذير  
و التقير للسخاوة و الجربزة و البلاهة للحكمة فهى بانضمام الجهل البسيط و الجهل المركب  
عشرة و الاشقياء ليس لهم الا مقام الحيوانية و مادونها فاذا ضربت آثار القوى السبع -

النَّبَاتِيَّةُ وَهِيَ: الغاذية والمنمية- والمولدة والجاذبة- والماسكة- والهاضمة- والدافعة- ومدركات القوى العشر الحيوانية من المدارك الظاهرة والباطنة في تلك الخصال العشر صارت مائة و سبعين مرتبة ناريّة- ظلمانية- بمعنى: ان ابصارهم بنحو الشرة والخمود والتهوؤ والجبن و هكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التي هي مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفي النسخ التي رأينا بل و سفر النفس: خمس و سبعون مائة. بدون الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف النبي «صلى الله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والاء فالاصوات الاخرية لا يسمع بالسمع الدنيوى .

قوله (ص ٣٠١، س ١٩) : «سبعين خريفاً»

ذكر الخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم خريف لان الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحياة و اهل العلم احياء .

قوله (ص ٣٠٢، س ٨) : «هو سفر الطبيعة»

السقر بالقاف : «السقر» ان كان الصعود جبلاً كما مرّ والا كان مصدرأ فهو بالفاء .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٢) : «فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم...»

بيان آخر : حقيقة الجنة- الذات وجنة- الصفات و هو قوله : «فادخل في عبادى وادخل جنتى» و مثالها الكلى هو الجنة الصورية- التي هي جنة صور الاعمال مقابل المعانى واما جنة- المعانى الابداعية- فهي الداخلة- فى صقع الربوبية- و امثلتها الجزئية: العقول العملية- للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح الذى ذكره - المصنف (قدس سره) العقل الكلى او الرحمة الواسعة و المثال الكلى الفلك الاطلس المسمى



بالعرش عند المتكلمين و على البيان الآخر الذى ذكرنا هذا المثال الكلى داخل فى مظاهر الجنة لانه من عالم الطبيعة والمصنف (قدس سره) وغيره حيث عدوه مثالا للجنة نظروا الى ان الاطلس كاد ان يلتحق بعالم التجرد المثالى و كذا ما فى الحديث وايضا لا يناله المشاعر الحسية الطبيعية بخلاف الكرسي و هو فلك الثوابت الذى بمحدبة ارض الجنة اذ ينال البصر كواكبه والبصر الظلماني يظلمها فيصير فى حقة نيرانا و لذا عدت الافلاك السبعة التى تحت الكرسي من امثلة النار اعنى باعتبار وجودها الرابطة لمدارك اهل الجهل والظلمة .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٧) : «وهو موضع القلمين»

اي الكرسي لما كان مما يناله الحس والحس يمكن ان يكون من ابواب الجنة اذا كان تحت امر العقل و يمكن ان يكون باب النار ان لم يكن كان موضع الاثنيينة و موضع القدمين قدم الصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدم الجبار التى هى كالقدم اليسرى و هذه هى التى ورد فى الحديث انه «اذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديتها وانطفت نايرتها» و بالجملة الفيض الى هنا كان واحداً حتى الاطلس الذى هو مستوى الرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذا شبهه بالاطلس الخالى عن النقوش .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٨) : «وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم»

اي فى الكرسي اصول «سدرة المنتهى» الذى يضرب فروعها الى الفوق وكلمة التى صفة اصول اي ينبت من اصول السدرة شجرة الزقوم «هاوية» فروعها الى اسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروق واحدة وهناك اي الى الكرسي تنتهى اعمال الفجار والمنافقين اذ علمت ان حسم ينفذ اليه لا غير وليس لهم سوى المدارك الجزئية فلا يمكنهم الارتقاء الى عالم المفارقات .

قوله (ص ٣٠٣، س ٤) : «وهى سبعة»

وهى عين ابواب الجنة لان الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمساً الا ان المدرك منها اثنان «الحس المشترك» باعتبار وجهه الى الباطن و «الوهم و اما الخيال والحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخيلة» فهى تتصرف لا تدرك و هذه السبع ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى الشكر فى اصطلاح اهل السلوك الى الله كان ابواب الجنان مع ثامن هو العقل الذى هو الباب الاعظم والا صارت ابواب النيران .

قوله (ص ٣٠٣، س ٤) : «وهذا الباب...»

هو فى «السور» اى العقل بالفعل فى العقل بالقوة فان العقل الهولانى سور" مضروب بين الاقليمين : اقليم الظاهر الذى هو النيران من الموهومات والمتخيّلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذى هو الجنان من المعقولات الاولى والثوانى و ان شئت قلت: بين البحرين الملح الاجاج ،والعذب الفرات .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٢) : «وهى النار»

التأنيث باعتبار الخبر اى العذاب او ظاهره هو النار التى تصعد لهبها واسودادها الى العقول الهولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهيوها شيئاً فشيئاً و لذا يتمنى الكافر يوم القيامة «يا ليتنى كنت تراباً» وهو محال لبطلان التهيؤ للمعارف .

قوله : «يسمى الاعراف» اى على ذلك السور يسمى بالاعراف لانه من عرّف

الفرّس .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٥) : «وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن فى الحايل و فى كتب المصنف اختلاف فى معنى الاعراف ففى بعضها : انه مقام شامخ و انه من المعرفة او

من عرف الفرس و اهله المقربون لان معرفة كل بسيماهم مقام شامخ و هم المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنور الله تعالى وفي الحديث «نحن الاعراف» و في بعضها مثل هذا الكتاب انه مقام من اعتدلت كفتا ميزانه و معرفة كل بسيماهم ليس فيها كثير شموخ بدليل قوله تعالى : «لم يدخلوها وهم يطمعون»<sup>١</sup> .

اقول : ليس فيه دلالة على ذلك لجواز ان يكون قوله تعالى : لم يدخلوها . حالاً من اصحاب الجنة والسلام عليهم تبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة . قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) :

«واعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض.....» شروع في كونها برداً وسلاماً على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما في تنبيهين الاتين و انها ايضاً مظهر اسماء الله تعالى ولكونها مظهر اسمه القهار واسمه المحيط ستحوى على السماوات والارض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت رتقاء اولاً ففتقناه والمراد : ان لاهل جهنم ايضاً سماءً وارضاً و كواكب بحسبهم ظلماتية؛ لا كما لاهل الجنة نورانية- قوله (ص ٣٠٣، س ١٩) : «بالحرور على المقرورين»

و يمكن ان يقرء بالقاف من القرء اى البرد كما يقال قرئت عيناه ليتم المقابلة مع ما بعده و ان كان للفر ، بالغين المعجمة [المقرورين] ايضاً دلالة على البرد لان الانخداع من برد المزاج .

قوله (ص ٣٠٤، س ١) : «وكذلك طعامهم و شرايبهم من شجرة الزقوم» اى بعد استيفاء مدة العذاب واما قبلها فهي كالمهل «يغلى في البطون كغلى الحميم»<sup>٢</sup> .

قوله (ص ٣٠٤، س ١٧) : «فاعلم اكرة الاثير»

اي باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها للمركبات و تأثير اشعة الكواكب في نضجها معلوم و هذه مضافة الى نار الطبيعة من المنضجات للمواليد الدنيوية واما منضجات القريبه فالملكات النارية للكفار والفجار و اعمالهم المجسنة بالصور النارية «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا» و ذلك لانه لولاها لما استتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتى تجسّمت بالصور البهيمة كما قيل :

گر حریر و قزدری خود رشته ای      ور زخاری خسته ای خود ، کشته ای  
گر ز دست رفت ایشار زکوة      میشود آن جوی شیر آب نبات  
فهؤلاء الاشرار في الحقيقة اسباب و آلات و عمّالون و حمّالون للابرار والاختيار كالانعام و غيرها .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٢) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلائذ الاشعة وان كانت فوقاً الا انها مالم تنعكس عن الاجسام الكثيفة لم تسخن ولم تنضج .

قوله (ص ٣٠٥، س ٢) : «وكذلك من عرف نشأة الآخرة.....»

اي انها بكلها فوق عالم الطبيعة التي هي النار ثم عرف موضع الجنة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهر اللطف و هذه مظهر القهر، ثم نار الآخرة فوق نار الدنيا فعلم ان نار الآخرة و نار الطبيعة كلها تحت ارض الجنة تنضج فواكهها ومأكولاتها وبالجملة الوجود اينما كان اما خير محض و اما خير غالب، لكن هذه الخيرات الاضافية لاهلـ

الجنة .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٨، ١٧) :

«لا يقوم الساعة- و على وجه الارض من يقول: الله الله» لان من كان على وجه - الارض بعد لم يقم عند الله والقيامة من القيام عند الله والنهوض عن الاخلاص الى المواد و تبديل الانبطاج الذى هو شر الاوضاع الى القيام عند الله الذى هو خير الاوضاع بل- العالمان الصوريان هما الارض وما دام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفس وعن كونها على الارض و تصير قائمة عند القيوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً فى- الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهية- و لآئته مادام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنيّة و هى تنافى القيامة الكبرى و هى الطمس المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولما كان منزلتها منزلة الجنين فمادامت النفس- النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيّنات و مشيئة- عالم الصورة و بالجملة مالم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج ..... لن يصل الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذا الحديث الشريف جواز ذكر الله الله كما قال شيخنا- المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

ميگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله ، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الا الله» و جرت عادتي بذكر لفظ الجلالة اعنى الله لان الانفاس مبيدة فخشيت ان اقبض و انا فى موحش لا وانما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لا بد ان ينظر فى قوله : لا اله الى الماهيات الامكانية بنحو السرايئة «ان هى الاسماء سمّيتوها اتم و آباؤكم» وهى تقى صرف

و باطل محض و فى الاستثناء الى حقيقة الوجود الصّرف بنحو انها الشىء بحقيقة الشيئية  
قوله (ص ٣٠٦، س ٥) : «واذا مات كل واحد»

يعنى ماقلنا: ان من مات فقد قامت عليه قيامته الى هنا حكم القيامة الصغرى واما  
الكبرى فهى موت الكل فما ترى من الوصول الى الغاية فى كل اعرف فى الكل «ما  
خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» والعقل يعرف الكلى لا المشاعر لكن الوصول  
فى ازمة غير متناهية يسع الغير المتناهى اذ لكل شىء مدة بحسبه .

قوله (ص ٣٠٦، س ١١) : «فلم يبق لانوار الكواكب»

اى لم يبق عند التجلى الاعظم لانوار شمس العقول، و اقمار النفوس و نجوم  
القوى ظهور بل الظهور لنور الانوار خاصة كما لم يبق لانوار الكواكب فى عالم-  
الشهادة ظهور عند طلوع الشمس الحسيّة فكأنما قامت قيامته عنده .

قوله (ص ٣٠٦، س ١٣) : «فجمع الشمس والقمر»

قد يسئل انه يستفاد من هذه الآية : ان القيامة يقع فى ثامن والعشرين من شهرنا  
لان الاجماع فيه و يستفاد من قوله تعالى وخسف القمر يقع فى الرابع عشر لان المقابلة  
التى يقع الانخساف عندها فيه فاين التوفيق ؟

والجواب من وجهين : احدهما انك عرفت غير مرّة ان القيامة تقع فى باطن-  
العالم و انها فى السلسلة الطولية- الصعوديّة- فهى عند اجتماع النفس والعقل اى تحول  
النفس من النفسية الى العقلية- بل كما قال المصنف (قدس سره) متصل كل مستفيض  
بمفيضه واجتماع المفيضين يسرى الى مظهريهما بان سرى القمر مظهرًا للشمس بحيث  
يرى انارته فى الليل القمر انارته و اخلاقه الكتان ، اخلاقهما و كذا آثاره الاخرى  
آثارها فهذا معنى اجتماع الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم القيامة يوم دهرى والمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر والازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العالية فضلا عن مبدء المبادئ كالآن .

قوله : «لأنها ابدأ فى الزلزال والان دكالك.....» اى فى الحركة الجوهرية والتطور والتغير الاستكمالى مترقياً الى الله تعالى امّا الارض فكما قال الله تعالى : «يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث ، فانا خلقناكم من تراب....» فالتراب تتحول فى الغايات الى منتهى النهايات واما الجبال فكذلك بالتناثر و صيرورتها «كثيباً مهيلاً.....» ، ثم تراباً وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الى باب الابواب وهو مظهر اسم الجلالة وهو الله فتتحول الى مظاهر اسمائه الاخرى كالاسماء التشبيهية مثل «السميع و البصير» و المدرك الخبير» حتى ان الجمادات صورها المادية تتحول الى صورها البرزخية والاخرى القائمة بذواتها فتصير مظاهر اسمائه كالقائم والدائم والمصور والمبشّر والمنذرونحوها وكما ان مبدء المبادئ وجود بسيط مبسوط محيط بكل المبادئ حتى المبادئ المقارنة كذلك من حيث انه غاية الغايات وجود واحد بالوحدة الجمعية الحقّة الحقيقية محيط بكل الغايات اى: كلها شئونه و فنونه فالكل واصلّة الى غاية الغايات سواء توجّهت الى باب الابواب ثم الى الله ، او الى الابواب الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس سره) بخشيّة الله ، قهر الله عند تجليه [باسمه] الاعظم .

قوله : «فاذا كشف الغطاء يرجع كل شئ على اصله...» اى على غاياتها المحاطة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه التنزيهية او التشبيهية اللطيفة او القهرية بل الاصل فى الوجود هو الاضافة الى الله «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله...» و اضافته الى

الماهية وضع على خلاف الاصل لانها « كراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء » .

قوله (ص ٣٠٧، س ٦): «فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود»

فان السماوات والارض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجود الانسان

فاذا فنى فنت وقد قلت فى سالف الزمان فى ايات :

« بى انتظار محشر حق ، بين فنى كل »

قوله (ص ٣٠٧، س ٨) : «بمشر اخرى»

اى بحسب كمال المشاعر المشاهدين المكتسب فى النشأة الاولى فان يشاهد حقايقها الكلية العقلية فمشعره اعلى المشاعر و ان يشاهد حقيقة الحقايق فبمشعر ينظر بنور الله و ان يشاهد رقايقها البرزخية والاخرية فبمشاعر جزئية ولكن ملكوتية مثالية مجردة عن المادة والوضع و على اى تقدير ليس بهذه المشاعر الدنيوية لانها لا تدرك الا هذه الماديات و ذوات الاوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فيشاهد الجبال.....» حال الجبال فى القيامة على ما فى الايتين مختلفه

وفى الآية الاخرى ذكر حالها بنحو آخر وهى قوله تعالى : «يوم ترجف الارض والجبال ؛ فكانت الجبال كتيباً مهيلاً» والتوفيق انها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة او باعتبار مقامات اصحابها ففى مرتبة من مقام تصير كتيباً مهيلاً والكثير هو المجتمع من الرمل والمهيل ان يكون اذا حرك اسفله تنازل «اعليها» و فى مرتبة و مقام تصير «كالعن المنقوش» و معلوم انه اضعف من كتيب و فى مرتبة و مقام تضمحل و

---

التوحيد و غاية بيان مقام التوحيد الموحدين و منه يستفاد توحيد خاصة الخاصة و منه يظهر اصل ظهور الوحدة فى الكثرة و فناء الكثرة فى الوحدة و منه يعلم سر مية الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق و يعلم كيفية كون الخلق صورة الحق و .....



تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفها ربي نسفاً» .

قوله (ك٣٠٧، س١٣، ١٤) : «تأكل بعضها بعضاً.....»

و وصول الاول كنارالأكبر الكبائر بالنسبة الى الكبيرة كقتل النفس المحترمة والغيبة- والثاني كما في معصية- تجر الى معصية- كشرب الخمر اذا انجر الى الزنا .

قوله : «وهذه النار .....» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول في- الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعاً عليها لادخولاً والتوفيق ان للاية وجوهاً وتلك النار هي الجسمانية- فلها اطلاع على الافئدة لادخول لغلق باب الافئدة عليها وهذه التي يدخل عليها نار روحانية تحرق الروح والفؤاد من اهل الاستعداد المقصرين .

قوله : «ونادوا اصحاب الجنة . الى قوله : و حرمة على الكافرين» هذه الاقاول تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفة مقام الاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسان الحال والاحوال تصور هناك بالصور المناسبة لها .

قوله (ص٣٠٨، س٩) : «والمخلصون...»

اي الذين خلصوا من التعلق بعالمى الصور و صعدوا الى الروح الاكبر واتصلوا بعالم المعنى ، نعم ما قيل :

خلاف طريقت بود كاولياء      تمنا کنند از خدا جز خدا

و قال المولوى :

از خدا غير از خدا را خواستن      ظنّ افزونيست كلّى كاستن

قوله (ص٣١٠، س٤) : «لاكتاب الاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتاب الاحكام المنزّل على نبي عصره ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تفريع لرأسه باتك اسأت الادب اسائة عظيمة حيث

نبذت احكام الله وراء ظهره في الدنيا فخاصية ذلك العمل الشنيع ان يقال لك من خلفك خذ كتاب احكام الله المتعلق بافعالك و آدابك ومعارفك و كذا اغيارك من وراء ظهره لتشعل و تحترقها بالنار «التي تطلع على الافئدة» .

قوله (ص ٣١٠، س ٣) : «فيجعل فيها الكتب والصحايف»

فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض المتكلمين من ان المراد من وزن الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التي فيها وجودها الكتبي هرباً من اشكال وزن الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله اكثر كان وزن قراطيسها او الواحها الاخرى اثقل لكن لا يلايمه قوله : كما يوزن هاهنا.....

فتوجيه كلامه انه يوزن كتب الاعمال و صحايفها بكتاب الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقه احكامها او مخالفة فان وافقتها فنعم الوفاق و ان خالفتها فبئس الخلاف و اما ، زنة النفوس التي هي حقايق الكتب والصحايف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهي و ان كانت حق الوزن بميزان الحق الا انها ليست جسمانية و كذا وزن العلوم بميزان التعادل ايضاً بطريق اولى والجمع هو المذهب الفحل والرأى الجزل .

قوله (ص ٣١٠، س ٨٧) : «الا لا اله الا الله»

هذا الاستثناء مخصوص بذى الكفتين الذى لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحيد فيوزن توحيد الموحدين بموازين الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى بالاخصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللا شدة لا تقبل الوزن وهم الذين قال المصنف (قدس سره) فيهم فى سفر النفس : «اتهم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين والاعمال والانحراف فيها والاعتدال

الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال على الاتصال  
ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق المتعال<sup>١</sup> .

قوله : « كما يدل عليه حديث صاحب السجلات » جمع سجل اي الدفتر فقد ورد:  
ان شخصاً لم يعمل قط خيراً الا انه تلفظ يوماً بكلمة « لا اله الا الله » مخلصاً فيوزع يوم  
القيامة في مقابلة: « تسعة و تسعون » سجلاً من اعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق  
والمغرب و يترجح على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابلة ، و لذا لم يكتف المصنف بالمقابلة وزاد عليها المعادلة  
وعدم الادخال الذي قاله المصنف ( قدس سره ) لا ينافيه الادخال المستنبط من الحديث  
لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشيء غيره بوجه  
وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته و ان الاسم عين المسمى و ان وجه الشيء و  
عنوانه بما هو آلة لحاظه « هو هو » .

قوله ( ص ٣١٠ ، س ١٢ ) : « لان اعمال خيرهم محبوبة »

كما قال تعالى : « حببت اعمالهم ، وقال لئن اشركت ليجبن عملك » الحب  
والتكفير بظاهرها من المشكلات كيف الوجود لا ينقلب الى العدم وحيثية الوجود  
كاشفة عن حيثية الوجوب و كل موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر  
وهي مرتبته و حده من الوجود، كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر؛ لان انتفاء -  
الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشيء برفع جميع مراتبه و برزاته والشيء اذا انتفى  
عن لوح المادة فهو ثبت في الواح النفوس المنطبعة و عالم المثال وفي الالواح العالية  
والاقلام الشامخة و في علم الله تعالى و « ان المتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في

١- وهم لشدة فنائهم في الحق و ترفهم عن الخلق ما بقي لهم جهة الخلقية و مقامهم فوق الموازين القائمة

وعاء الدهر» و ان كل ممكن مخفوف بالضرورتين و ان كل قضية مطلقة عامه وعقد فعلى لا يخلو عن الوجوب اللاحق .

فاعلم ان حبط الاعمال اطفاء وجوها النورانية و ابراز وجوها الظلمانية اذ علمت ان لكل ممكن جهة نورانية و جهة ظلمانية الاولى : وجهه الى ربه . والثانية : وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئات المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان السيئة شرٌ والشرٌ مجعول في القضاء الالهى بالعرض بل اذا فحَصْنَا و ابْحَثْنَا عما دخل فيها بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منمحية لا يحاذى بها شىء وجودى فى الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات» اى يكمن وجوها الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم و يبرز وجوها النورانية الى الله الى الله فان كانت وجوديات كالجهل المركب والزنا والسرفه و شرب الخمر و نحوها فظاهر و ان كانت عدميات كالجهل البسيط و ترك الصلوة و ترك الجهاد و منع الزكوة و نحوها ف باعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من الوجود وكلا القبلين مما يطلق عليه لفظ الشر فالموهوم ينمحي والمعلوم يبقى

قوله (ص ٣١٠، س ١٧) : «فالمستقيم»

اى الخط المستقيم الذى حطه «صلى الله عليه و آله» هو التوحيد الخالص الذى سلكه الانبياء من الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة والوحدة الممنوعة والكثرة بمعنى البينونة العزلية من الخطوط المعوجة والتنزيه فى عين التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه من المستقيم والتنزيه الصرف وكذا التشبيه المحض من المعوجة و من

المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبعد من فرط القرب بحيث الدنو هذه ونحوها في استقامة الذي اشار اليه .

قوله : «من صقع الله تعالى» ويدور في خلدي ان يكون ساق مخفف ساقى اى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته على العالى الاعلى الا الله ورسوله محمد «صلى الله عليه و آله» و يدعون الى السجود اى يدعى كل من الامام والمؤمنين الى السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى <sup>١</sup> »

وهذا المعنى جعله الله قسطى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسر لما خلق له و باقى الاية كما عرفته .

قوله (ص ٣١٢، س ٧) : «لانه حسر للجميع»

اى ظهر "اعلم ان حسر بفتح السين بمعنى ظهر وانكشف و بكسر السين [حسر] بمعنى تلهف كما فى القاموس و انما جعلوا يوم الحسرة من الاول دون الثانى اى كانوا ملتفتين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقه على الغضب واما ظهور الخلود فللطائفتين .

قوله (ص ٣١٢، س ١٨) : «واما المادبة فهى لاهل الجنة»

فى القاموس : «والمأدبة بالضم والمادبة والمادبة طعام صنع لدعوة او عروس» فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها انموذجاً من النعيم الذى بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فى القاموس «دقيق الحواري؛ والحوارى بضم الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الابيض وهو لباب الدقيق» اقول: المراد بالدرمكة هنا

الخبز الحواري و هو الذى نخل مرة بعد مرة و منه الحواري بفتح الحاء و كسر الراء الذى جمعه الحواريون اى الخلف من اصحاب المسيح عليه السلام او من التحوير اى - التبييض فقوله : «بيضاء نقيّة» صفة موضحة .

قوله : «فى عنصر الماء ...» اى الماء الذى جزء غالب لبدن الحيوان البحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفور الحياة و فيه سبك حياة من حيوة من حيوة لان الكبد بيت الدم و هو مركب الحياة والحياة حيوان بحرى عنصره الغالب ماء وهو صورة الحياة والممكن له بحر هو منبع الحياة فهنا سبك حياة من حيوة من حيوة كما فى المقابل سبك مماء من مماء من مماء .

قوله (ص ٣١٣، س ٦) : «والارض محمولة على قرن الثور»

تأويل كون الارض محمولة على الثور وجهان؛ .

احدهما : الطبيعة المسكنة اياها فى المركز بمشابهة البرد واليبس فيها .  
و ثانيهما : جهنم التى على صورة الجاموس و كونها محمولة عليها ان الارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتها ستبرز او ان الارض و اهلها و هى الدنيا بما هى جزئيات دائرة زائلة عماتها كما سيجيى على الاعمال السيئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنم و كونها محمولة على الحوت ان قوامها و قوام اهلها على وجود القائم من آل الحقيقة المحمدية - البيضاء خاتمة العقول الكلية - لانه عليه سلام الله تعالى هو البرج الثانى عشر من بروج فلك الولاية و سماء الهداية التى هى مجالى شمس الحقيقة و البرج الثانى عشر من فلك عالم الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضا الحوت حيوان بحرى و هو سلام الله عليه سابح بحار الحقيقة حى بحياة الله تعالى ثم ان الهاتين المأدبة والمندبة صورتا دلالة الدليل الاول على

الخير والمغوى الاول على الشر فى دار الدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمل وكجليس ضال مضل يغوى من هو ضعيف العقل .

قوله (ص ٣١٣، س ١٥، ١٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها»

و ذلك لانه مع دلالة الكتاب والسنة على الخلود<sup>١</sup> ضرورى الدين و ضرورى الدين مثل ضرورة العقل فى الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافيه ما قيل: ان الخلود يجيىء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخلد و حبس مؤبّد و لكنه لشدة هذا القول لم يعبأ به و لان قولهم هذا من الاقوال المجازية .

قوله (ص ٣١٤، س ٤) : «الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»

لعله يؤمى الى ان الدوام فى النار نوعى فنوع الجهنمى محفوظ بتعاقب الاشخاص الا انه لا يمكن تخطئته (قدس سره) بذلك لانه تفوه بالدوام فى جانب الشر والالـم ايضاً ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلود العذاب مثل خلود الكون فى جهنم من ضروريات الدين ولا الكتاب ولا السنة ناصتين فى دوام الايلام من الله تعالى ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل فى الانزجار وادعى الى تكميل النفس و تعديل النظام فيجب القول به و قولهم : «ان القسر لا يكون دائماً ولا كثيراً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة الكفر صارت جوهرية والملكات الرذيلة جوهرية والعادات السوء طبيعة ثانية و ليس هنا نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى النجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول والفطرة الانسانية التى تميز الحيث من الطيب باقيه غير راضية بهذه القرناء فصارت مثل مركب القوى اذ ليس احديهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلاهما طبيعيتان و بعض كلمات

١- واعلم ان ادعاء كون الخلود فى النار و تعذيب اهل النار على الدوام من الضروريات غير مسموع مع انه قد ورد من انه سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعد الحق الناس بالمذاب فهو فى القيامة بالخيار .

المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه في رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هي آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيى الدين القول بانقطاع العذاب «واما انا فالذى لاح لى بما انا مشغول به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هي موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متقننة متجددة على الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس سره) .

قوله (ص ٣١٤، س ١٠) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لا تينا<sup>٢</sup> كل نفس.....» قد تقرر فى محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن مستثنين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشيئة والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم تر<sup>١</sup> الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا ريد لهداية التكوينية فالامر بالعكس

قوله : «لاهمال ساير الطبقات....» وقال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضا اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص ٣١٥، س ٣) :

«والله متجل بجميع الاسماء فى جميع المقامات والمراتب» بل المجالى ذاتية فى-

١- الحكمة العرشية ط ت ١٣١٣ هـ فى ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بما قاله فى العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو يناهى ما ذكره المحشى الحكيم (قده)



الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة مع المرئى اذ المرآت لا تمكن من البروز تحت المرئى و هى محتجبه به و اذا كانت المرئى المتأصله كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدسك بالمرئى الاعتبارية التى شأنها الكمون والخفاء كالماهيات السراية التى ما شمت رائحة الوجود والظهور وقد قلنا فى موضع آخر: ان السالكين فى البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و فى الاواسط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و فى النهايات يفنون فى نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال على عليه السلام<sup>١</sup>.

قوله (ص ٣١٥، س ٩) : «لعمم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه»  
قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو اتقنوا عما هم عليه الى روح المعارف و ريحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامور الدائرة المغيآت بالغايات الوهمية .

اقول : هذا بحسب جيلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعة و اما بحسب فطرتهم الاولى وهى لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايمهم و اذا كشف الغطاء تألموا غاية التألم<sup>٢</sup>.

قوله (ص ٣١٥، س ١٥) : «حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة.....»  
هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجّه بان مراد هذا البعض من الجنة ملايمه النار و من جهنم عدم ملايمتها .

١- الحقيقة صحو المعلوم و محو الموهوم ، والحقيقة : هتك الستر و كشف السر..... و هى نور يشرق من صبح الازل... و قال ايضا كمال التوحيد نفى الصفات عنه....

٢- والملائم للطبع مناف للعذاب والتالم و سيأتى من تحقيق هذه العويصة (ج)

قوله (ص ٣١٦، س ٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما فى دعاء كميل عن امير المؤمنين على عليه السلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاص معانديك لجعلت النار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيهما مرقء اولاً مقاماً لكنك تقدرت اسماؤك اقسمت ان تملأها من الكافرين من الجنة والناس اجمعين وان تغلظ فيها المعاندين فذكر عليه السلام نفى العموم اولاً واكتفى بالملاء والتخليد ثانياً .

قوله (ص ٣١٦، س ٥) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما فى الحديث «انما هى اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص ٣١٧، س ٣) :

«قال تعالى : و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه ٣» و فى الاسماء الجوشنية «يا من لا يعبد الا اياه» لكن الآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفياً ساقط النون بالناسب لا نهياً ساقط النون بالجازم .

قوله (ص ٣١٧، س ٨) : «فهو كالنواب»

فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الاليم بخلاف الثانى كما سيقول فيكون عذابه اليماً .

قوله (ص ٣١٨، س ١٢) : «ومما استدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشىء يطلق على من يأنس به و يلايمه كأصحاب القرآن و اصحاب العلم والعرفان و اصحاب النبى ونحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كقوله تعالى : «من يعمل سوء

يجزيه» ؛ ومن يعمل<sup>٥</sup> مثقال ذرة شراً يره<sup>٦</sup> او المتضمن لمعنى الشرط مثل الموصول فى الذين كفروا و نحوه و صدق الشرطيّة لا يستلزم صدق المقدم ولا يصادمه وجوبه او امتناعه و مجعوليّة الشر والسوء لكونهما عديمين ممتنع و كذا جاعليه<sup>٧</sup> الممكن ؟ .

قلت : هذا المعنى و امثاله تدقيقات فلسفيّة والقران منزل بلسان القوم ولا يفهمون منها ما ذكرتم على ان مجعولية الشر لا يمكن للوجود لانه دون المجعوليّة و اما للجهات العدمية<sup>٨</sup> فلا مانع و كذا جاعليه<sup>٩</sup> الممكن غير سايعة للوجود واما لسنخه فسايعة لان علته<sup>١٠</sup> الوجود وجود و عله<sup>١١</sup> العدم عدم و عله<sup>١٢</sup> الماهية<sup>١٣</sup> ماهية<sup>١٤</sup> <sup>١</sup> والمكلف له ذات نورانية<sup>١٥</sup> هي الوجود و ذات ظلمانية<sup>١٦</sup> هي الماهيّة .

قوله : «و سبقت الرحمة الغضب لا ينافى العذاب» لانها الرحمة<sup>١٧</sup> الرحمانية<sup>١٨</sup> التى وسعت المؤمن والكافر والمتقى والفاجر و هذه التى اغترّ بها ابليس حيث قال تعالى : «ورحمتى وسعت كل شيء<sup>١٩</sup>» وانه داخل فى عموم كل شيء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص ٣١٩، س ٨) : «لاتنفع الطاعات»

وفى الدعاء : «اللهم ان الطاعة تسرك وان المعصية لا تضرك فهبنى ما يسرك واغفرلى ما لا يضرك يا ارحم الراحمين» وفى دعاء ابى حمزة الثمالى (رض) عن سيّاب الساجدين «عليه السلام» ما مضمونه مافى مناجات شيخ عبد الله الانصارى بالفارسيّة «الهي چون من معصيت مى كردم دوست تو محمد (صلى الله عليه وآله) غمگين ميشد و دشمن تو ابليس شاد ، فردا اگر عقوبت كنى نيز دوست تو غمگين گردد و دشمن

١- هذا الكلام من الشيخ و نقل عنه المصنف والمحقى

تو شاد؛ الهی دو شادی را بدشمن مدهو دو اندوه را بر دل دوست منه....» .  
فهذا اقتباس من ذلك الدعاء المبارك .

قوله (ص ٣١٩، س ١٢) :

«لان كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافي كونه رحمةً من وجه آخر» فان السمندر  
والحوت كل واحد منهما يرى الآخر في العذاب بحسب وقوع هذا في الماء البارد و  
وقوع ذاك في النار الحارة و نشأة العلم ايضاً من مراتب نفس الامر و هذا قياس .

قوله (ص ٣٢٠، س ٩) : «لا يلحق آخره باوله.....»

هذا مقتضى اسم الله السريع فانه سريع في تفنن التجلي كل آن هو في شأن  
ففي كل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص ٣٢١، س ٩) : «و حده من فوق فلك البروج.....»

لان هذه الدار عالم الحس و تفوذالحس الى فلك البروج باعتبار كواكبه و قد  
مر ان الكواكب والطبقات السبع من الافلاك في النار والنار معناها هاهنا و صورتها  
هناك و اما فلك الافلاك فلا يناله الحس فهو مظهر جنة المأوى و اما سدرة المنتهى فهي  
البرزخية الكبرى و مقام الواحدية التي فيها كثرة الصفات كم شئت و مظهرها فلك  
الثواب الذي فيه كثرة الكواكب فانها اكثر من عدد الرمال و قطرات البحار .

قوله (ص ٣٢١، س ١٨) :

«و مجيئنا من ذلك العالم الذي حضيضه فوق فلك الثواب...» و اوجه اعلى  
مراتب عالم المثال انما هو من جنة الله اي انما بدئه من جنة الافعال الابداعية و هي  
عالم العقل الكلي بل بدئه من جنة الصفات لان الاعيان الثابتات كائنة في عالم الاسماء  
والصفات فانها لازمة لها لازمة لها لزوماً غير متأخر في الوجود كلزومها للمسمى

والموصوف اذا الكل موجودة بوجود واحد بسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات قوله (ص ٣٣١، س ١٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكري اى : جنة الله المذكورة هي دار المحسنين بالاحسان المصطلح المفسر في الحديث بان «تعبد الله كأنك تراه» المذكور في الآية الشريفة «ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثانية في الآية التقوى الاخص المعبر عند اهل السلوك<sup>٢</sup>.

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) :

«والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى فى المجرىء جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفى الآيات خرجنا من الفعل الى القوة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة الوجوديتان كما فى جمع الجمع او فى الجمع او فى الفرق الذى بالنسبة الى عالم الطبيعة جمع و بالتفصيل الكثرة التى هى من لوازم عالم فرق الفرق و اما التفصيل بمعنى التميز والانكشاف فهو فى ذلك العالم اشد و اتم اما فى النزول فلائنه نشأة العلم السابق وبناء العلم على التميز واما فى الصعود فلائنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما انه يسمى بيوم الجمع .

قوله (ص ٣٣٢، س ١) :

«فان مجئنا الى هذا العالم للتمحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود<sup>٢</sup> والاياب

١- اول مرتبة الاحسان ان تعبد الله .كانك تراه ونحن قد اشبعنا الكلام فى هذا المقام فى شرحنا على الفصوص و مقدمة القيصرى ط م ١٢٨٥ هـ فى ص ٩٨

٢- هذه الآية (س ٥، آية ٩٤) كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة فى شرحنا على هذه المقدمة

٣- وقد يعبر عنه بمعراج التحليل والتركيب

خروجاً عن القوة الى الفعل فاختلطنا بالمواد لتجريدنا عنها و تخلصنا و من مقالات الشيخ ابي سعيد ابي الخير (قدس سره) :

دنيا بمشال كعبتينِ نرد است برداشتَنش برای انداختن است  
لكن هذا التجريد غير التجرد الاول لان المبتلى بالاختلاط وعالم الفرق والفراق اعرف بقدر مرتبة الجمع و روح الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبتن است بهر قدر وصل او دانستن است  
تا دهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ايام وصال

قوله (ص ۳۳۲، س ۳) : «ومخلف في النهاية....»

ای نهاية السلسلة الطولية- النزولية- لان افراد الانسان كانت في عالم الجمع موجودة بوجود واخذ جمعی و هاهنا موجودة بوجودات متشعبة ؛ او مختلف بعد مفارقة الابدان الدنيوية- و ظهور برازخ الاعمال و متفق في بدايه- التعلق بقاء بقيّة الفطرة الاولى اذ «كل مولود يولد على الفطرة» .

قوله (ص ۳۳۲، س ۵) : «او ظل النفس...»

كلمة او للتقسيم و هذا اقتباس من قوله تعالى : «انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب» لا ظليل ولا يغني من اللهب .

قوله (ص ۳۳۲، س ۶) : «مادامت السماوات والارض....»

ای سماوات الآخرة و ارضها و اشكال التوقيت مدفوع كاشكال المشية كما

{- والمتكلم بهذه الايات هو العارف الرومي «دفتر الاول من المشوى في بيان مكالمة الشيطان مع رب نوعه معاوية بن ابي سفيان المسمى بخال المؤمنين عند بطي العامة العمياء»

میدهد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ايام وصال

يأتى بعد سطر ونوضحه والمتكلمون اجابوا على اصولهم حتى انه تعرض له التفقازانى فى المطول .

قوله (ص ٣٢٢، س ٨) :

« واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم » بيان للاستثناء فى الآية اى: احتاجوا فى الاستيناس بالصور الموافقة الملايمة الى ان يأتى حين مشيئة الله تعالى و عملـ  
الفعال لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة عذابهم فان مشيتهم الحرص و ملكته  
فى قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم اكل مال اليتيم ظلماً فى قوة مشيتهم اكل النار  
احقاباً و قس عليهما والملايمة تستدعى تبدل مشيتهم بمشيئة الله تعالى المتعلقة بالخير  
بل بذاته وصفاته لا يجب الانفسه ولا يلتفت الى السافل و تبدل فعلهم بفعل الله الفعال لما  
يريد ذاته لا لما يريد غيره المفنى للغير و صفته و فعله فقوله : « فعلم » . الفاء فيه  
للعطف لا للتفريع لانه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول  
استدلال من باب الغايات فالمراد بالفطرة الاصلية التى هى فوق الارادة التى هى العقل  
كما ان المراد من الشهوة ميل الحس الحيوانى وهو الجوهرة اللاهوتية التى هى فوقـ  
الجوهر الجبروتى و هى التى توجد منها سهم فى كل انسان قل او كثر استشعر به  
ام لا والمزيئة فى الاستشعار و تسمى فى عرف العرفاء سر الحقيقة و يفسر بما لا يفشى  
من حقيقة الحق فى كل شىء و هو الاول كما قال على عليه السلام : « ما رأيت شيئاً  
الا و رأيت الله قبله » فكما انه فى الاول « كان الله ولم يكن معه شىء » ولا اسم ولا رسم  
ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك فى الآخر لا يبقى الا وجهه و وجهه مشيته .

١- لان القيامة عبادة عن الفناء الحقيقى بحيث لا يبقى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حكومة اسمائه  
المفنية للحقايق يفنى كل شىء فى ذاته .

قوله (ص ٣٢٢، س ١١) : «حتى يستفيدوا»

هذا كقوله تعالى : «حتى يأتيك اليقين»<sup>١</sup> اى انهم مقيّدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الادنى الى الاعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» اى يستفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان والمبعّد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمأنينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضا فى قوله تعالى «واما الذين سعدوا»<sup>٢</sup> الآية .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربويّة.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلّصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم يصل الى عالم العقل هاهنا<sup>٣</sup> كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى»<sup>٤</sup> بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربويّة وهذه الحضرة واسعة سعة غير متناهية و وحدتها وحدة حقة لا عديده فغايات كل كل محاطة لغاية و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهيّة و تشبيهية فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهية و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهية بل ذاته المحيطة اذا الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطيفة او القهرية و اما فى الحقيقة فحشرهم الى اسمائه اللطيفة و اسمائه القهرية واسمه المصور و اسمائه كلها حسنى و صفاته

١- س ١٥، ي ٩٩      ٢- س ١١، ي ١١١      ٣- س ٧١، ي ٧٤      ٤- الحكيم المحض والمصنف العلامة يقرر ان طريقة العرفاء فى المعاد ونحن قد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على الفصوص



جميعها عليا و هو لكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٦، ١٧) :

«الاشراق الثالث في مؤافاة الملائكة» اي الداخلة وهم رقايق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة أو الصور المهولة الموحشة و اما الملائكة التي تأتي في الاشراق التالي لهذا الاشراق فهي الخارجة والداخلة كما سنبين فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للأفعال بسهولة القاهرة على ذويها والمسددة لأهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعا باعتبار وجوها الى الله من الداخلة .

قوله (ص ٣٢٣، س ٦) : «حتى اتصلت»

فاماتتها عن الصور البرزخية و احييتها بالصور الاخرية و قد مر الفرق .  
قوله : «التي بكل واحد منها» اي الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله بالزبانية كما في قوله تعالى : «سندع الزبانية» من زين اي دفع وساق .  
قوله : «لأنها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتريتها مطلق عالم الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين والملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانية مع وجودها في الانسان بنحو انهم اذ ليس للنبات سواها و قس الحيوانية .

قوله (ص ٣٢٤، س ٣) : «وعندها تسعة عشر»

هي روحانية الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر المدبرة لعالم الطبيعة التي هي نار جهنم و لتطابق العالم الكبير والعالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتي ايضا تسعة

عشر القوى السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة الغضبية .

قوله (ص ٣٢٤، س ٦٠٥) : «الا ان كتاب الحسنات.....»

هم النفوس المنطبعة الفلكية- او عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقة على صور المدارك و غيرها لان هذه لوازم حركاتها و حركاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئية- لان الصور التي هي مبادئ الاعمال انما هي بنحو التصور الجزئي فالنفس المدركة من الصنف الثاني و بطبيعتها الخامسة من الصنف الاول و لذلك تقول ما ذكره من التسمية يناهى ما في دعاء كميل و كل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول مراده ان كتاب سيئات اصحاب الشمال لا يسمون بكذا والداعي من اصحاب اليمين .

قوله (ص ٣٢٤، س ٨) : «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالة الفياضة للصور الكلية- على العقول بالفعل و هم الخزائن التي قال تعالى فيها «وان من شيء الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هي الحافظة والخازنة لمدركات النفس الناطقة- فهاتان الطائفتان ملائكة- خارجيه- .

قوله (ص ٣٢٥، س ٢٠٩) :

«وهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الاكالات الحسية» هاهنا شبهة تطرأ على كثير من الاذهان و هي : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما في الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس في

مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسيّة وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيّة و قوة خياليّة و قوة متخيّلة وقوّة وهميّة اينما ذهبت و تدور هي معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلك الانسان الحسى الطبيعي يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له و ولده فى الدنيا ولا يتسلّى بصورتها - الخيالّيّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مآلوفاته وعقد قلبه على الفوات و ذلك العلم والايقان لا يفارقه و يوجب خزنه و غصّته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان المعذب لا يتمكن من تخيّل مآلوفاته على صور معهودة له فى الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلماً فى الدنيا يصير اكل النار فى الآخرة و هذ هو فى حسه و خياله هناك كما فى جانب مظاهر اللطف فان ايثار الزّكاة هاهنا جلوس على شاطئ نهر الفسل هناك وهذا من خاصيّة تبدل النشآت كتبدل سنى القحط « بسبع<sup>١</sup> » بقرات عجاف و مقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفنون الحلاوى واللذايذ الجزئيّة الاخرى هاهنا اكثر و اتم و اشد و افلح وانحج هناك و كل من لم يتصور هذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلاً و هل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بل تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب اكل الزقوم والضريع و تصورها و احساسهما هناك بل من شدة فضايع الاهوال و عظيم العذاب والنكال لا مجال له من التصوير على ما عهد فى الدنيا ولا من تصورها على

فحو ذلك الا على سبيل الحسرة من فراقها و فقدانها .

قوله (ص ٣٢٧، س ١٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هو الروح البخارى و بالانوار الحسيّة يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيهاً لها بها فى الصفاء واللطافة كما شبّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما فى سفر النفس فى مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسيّة والقمرية والسرجيّة وجعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعى وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناءً على ان المحل هاهنا اعم من الصدورى والحلولى والقبولى اعم من الانفعال والموصوفيّة و قوابل عالم الآخرة ليست الا صدوريّة وقبولها ليست الا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففي الانوار والاضواء الحسيّة ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة فى الثبوت للالوان والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهى واسطة فى الظهور لها فهى محل صدورى لظهورها لا غير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص ٣٢٨، س ١١) :

«والا فتلك الصور أشدّ جلاء...» اما انها اجلى و اظهر فلا تتّها علم والعلم وجود نورى اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هى ايضاً نور اسفهد و ايضاً هى ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلاً فى خيالك لما طلبت الماء الطبيعى لانّ المجهول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت فى خيالك لما بنيت البيت الخارجى او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها اقوى فلا تتّها قائمه بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والموضوعات و انها ابقى ولا يتطرق اليها الفساد اذ ليست مركبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعدم بطروء الضد على محل الضد - الآخر و هى عالم مثالك الاصغر و عند الشيخ الاشراقى من موجودات عالم المثال الاكبر وايضاً قوة وجودها لكونها مبادئ الحركات وعلل الافعال .

از خيالى صلحشان و جنگشان

و ايضاً قد مر ان ضعفها مادام كونها مرئى لحاظ الخارجيات وهى انفسها ايضاً خارجيات وكونها ذهنيات انما هو عند المقايسة كما قرر فى مقررّه و بالجملة ضعفها بالنسبة الى الصور الخارجية و توقع النفس منها آثار تلك والغفلة عن كون تلك الاثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلا الوجودين او مطلق الماهية و ايضاً ضعفها بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة فى وجود النفس المنشئة ايّاها و وجود النفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى ومعشوقها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوى .

قوله (ص ٣٢٨، س ١٥، ١٦) :

«يقدر ان يتصور فى عقله ذاتاً عقلية مجردة هى مثل نورية افلاطونية» وهذا بناءً على ما هو التحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكليات العقلية مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فى عالم الابداع<sup>١</sup> .

١- هذا كله فى اوائل الادراك ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يترقى عن هذا المقام و يحيط على العقل وكان العقل كالسموات مطوى بيمينه لان يده يدا الله وهذا من خواص وجود الجسمى لذا قيل «يد الله مع الجماعة»

قوله (ص ٣٣٠، س ٨) :

«والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه» بل في باطن باطنه و هو العقل  
الفعال قاهرية الوجود و في باطن باطن باطنه قهارية الوجود و مع ذلك الشموخ ينزل  
الى ان يصير غليان الدم و ضربان الشرائين .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٥) :

«لينكشف لذوى البصيرة ان المحشور....» الغرض من هذا الاشراق على ما  
اشار اليه دفع ما في بعض الاوهام العامة الهولوية لان الانسان بهذه الاعضاء عبد الله  
او عصاه فلا بد من المكافاة منها فحقق المصنف (قدس سره) ان محل اللذة والالم  
لا بد له من الشعور لان المشاعر هو الملتذ والمتالم كيف واللذة ادراك الملايم والا  
لم ادراك المنافر والمدرک للجزئى هو النفس الحيوانية .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٨) :

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرق عليهما» لانها وجودات و  
فعليات لها سواء الملايم للنفس او الغير الملايم .

قوله (ص ٣٣١، س ٣) : «وكذا قوى الجوارح»

لملك تتحاشى عن هذا؟ لان القوى دراية فاذا ادركت الغير الملايم اوجعها فكيف  
تستعذبها فاعلم انه اشار الى دفع هذا بقوله : «بما تراه فى ملكها....» اى الاكلام  
ترد على النفس بما تراه فى قواها وجوارحها خلاف ما تحب و ترضى و تأنس و تهوى  
وينتقل هذه منها الى النفس بالعلم الحضورى فالمراد ان القوى الحالة والجوارح التى  
هى محالها تستعذب الكل اذا اخذت بشرط لا مفصولة عن النفس والمراد بالنفس—  
الحيوانية الانسية اى المتصلة بالنفس الاكدمية يظهر ذلك بكون الغير الملايم فى—

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتة اليها لاستغراقها في شأن مهم و ليست ما في المشعر مغدبا لها و الى هذا اشار في اواخر هذا الاشراف ب : « ان المريض اذا نام وهو حيّ والحس عنده موجود والجرح..... » فالمدرك هو النفس الحيوانية لا غير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبع النفس الحيوانية الناطقة التي هي امر رباني و سر سبحاني و اينما تحققت بالفعل لا شأن لها الا بالسعادة وان يكون الشهوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص من العذاب والشقاء « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة » .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : « واما النفس الناطقة »

اي العقل النظري .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : « فلان بقي في البرزخ..... »

اي فرض عكس الاول .

قوله (ص ٣٣١، س ١٩) :

« فحشر الاجساد الى الاجساد و حشر النفوس الى النفوس » فان الاجساد في الحركة الاستكمالية جوهرية او عرضية الى ان تتحول الى الصور البرزخية والنفوس حتى النفوس الحيوانية في الحركة جوهرية او عرضية استكماليتين حتى تتحول الى النفسية الاتم او العقلية الاكمل او العقول العرضية المسماة بارباب الانواع وبالجملة يحشر الصور الى الصور والمعاني الى المعاني الا ان بعض النفوس التي لها تخيل و وهم و حفظ و بالجملة تجرد برزخي لها شعور بهوياتها هناك ايضا بلا ثواب و عقاب تشريعين كما ان لها شعورا و علما بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناط التكليف .

قوله : « كما في ظاهره يوم الآخرة » لأن باطنه الذي هاهنا تصوير ظاهره هناك

«كشفنا عنك غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص ٣٣٣، س ١٢) :

«اعلم ان الحق لم يزل في الدنيا متجلياً للقلوب.....» فهذا هو التضاهي الخيالي هذه عبارات الشيخ محيي الدين العربي وقد نقلها عنه في اواخر معاد سفر النفس وقد غير بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره في الآخرة . بدله هناك «وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا» و نحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفي الآخرة يكون باطن الانسان ثابتاً» المراد بالباطن هنا روحه الذي قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كلياً و قد يكون عقلاً جزئياً و ظاهره هناك جميع صورته الاخرية المثالية التي هي كاظلمة لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه هاهنا في الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اي انما كان ظاهر صورته في الدنيا ثابتاً لانه بقي عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر في بطونه كما في قصيدة الشيخ الرئيس في النفس الناطقة .

محبوبة عن كل مثقلة عارف و هي التي سفرت و لم تتبرقع

و في بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى : و يكون باطنه في الآخرة اي : روحه غير ظاهره في الآخرة ؛ اي غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اي : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى : «بل هم في لبس من خلق جديد» و قوله :

١- س ٩٩، ١١٢ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة في مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها في الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه في شرحنا على هذا الكتاب .



«كما كان يتنوع باطنه في الدنيا ؛ و كذا في الآخرة» و انما لم يذكره لان ظاهره في الآخرة عين هذا الباطن الدنيوى كما قرّره .

ثم ان عقدا الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهى الخيالى انما هو لاجل ان عالم الخيال فى تفنن الصور الخيالية آية - ومثال لتفنن التجلى الالهى .

قوله (ص ٣٣٤، س ١٣) :

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعنى ان التفنن فى التجلى لا ينشلم به الوحدة الشخصية التى لحضرة المتجلى فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشيء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحد الشخصى اذا صار مرة رجلاً و اخرى رجلاً و تارة راضياً و اخرى غضباناً او صحيحاً او مريضاً و هكذا لا يصير اشخاصاً بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص ٣٣٥، س ١٧) : «واما البرازخ العلوية»

هذا مشى على وتيرة الاشراقيين فانهم يطلقون البرزخ على الجسم فيقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و: البرازخ السفليّة . و يريدون العناصر كما لا يخفى على الناظر فى كتاب حكمة الاشراق .

قوله (ص ٣٣٦، س ٢) : «بل هى عين الخيال»

اى فى انها مطبوعة على الطاعة - لنفوسها كالخيال المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس فى الآخرة قال تعالى : «فقال لها و للارض اثنيا طوعاً و كرهاً» والطوع بالنسبة الى السماوات بخلاف هذه الاجسام العنصريّة و طبيعتها فانها

غير مجبولة على اطاعة النفوس و بها يتحقق الاعياء كما مر فالطبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكية من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفلك كالجسم الخيالى غير طبيعى ولا مادى و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لكان اداة التشبيه و لفظ يوجد فى كلامه .

قوله : «و هذه الزرقعة» فلا ينافى لطافتها بان يقال اللطيف فى الغاية ينبغى ان لا يرى لكن النورية لا ينافيها .

قوله (ص ٣٣٨، س ١٨) : «في شاهد الارواح المجردة»

يعنى ارباب الانواع بناءً على رأيه من ان ادراك الكليات العقلية بمشاهدة العاقلة ارباب الانواع فى عالم الابداع عن بعد و التفصيل ان يقال فى هذا المقام يشاهد المجردات و هى قسمان احدهما مجردات هى عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع فى اوائل الامر و هى الكليات المجردة و الآخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هى الجزئيات المجردة اى ممنوعة الصدق على الكثرة و ان كانت محيطة الوجود و هذا الشهود بنحو التحول و الفناء .

قوله (ص ٣٣٩، س ٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلى عقلى لانه لافراده و من مدركات ارباب هذا العالم الوجود المنبسط على الكليات و الجزئيات و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لانه عين الحياة الغير المتناهية و العلم و القدرة و الارادة و التكلم و غيرها الغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات و المحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض و كلها تحت الحكمة الطبيعية باقسامها الثمانية

المرتبة- وكلها تخت الرياضيات المنضدة التى اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهى الذى هى سيد جميع العلوم و افضلها الالهى بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» أى يترقى من السير الى الله الى السير فى الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحيوة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقاً و تحققاً .

قوله (ص ٣٩، ٤٠ س ١١) :

«مجرى السفينة و هو عالم المعانى الجزئية....» فانه بين المعانى الكلية- و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشى على الماء والمشى على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئية «مثلاً» وهى غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اى ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئية ليست كذلك ؛ لانها من المعانى وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلى كالعداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا فى كتبه كسفر النفس<sup>١</sup> من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب<sup>٢</sup> فى التفسير<sup>٣</sup> و نحوهما و نحن ايضا فى تعاليقنا على هذه علّقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك فى بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

١- الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ٧٨ هـ ق ص ٢١٥، ٢١٦ .

٢- مفاتيح الغيب ط قديم ك ص ٧٨

٣- ذكر هذا التحقيق ايضا فى تفسيره الشريف على القرآن الكريم فى مواضع متفرقة و كذا فى مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والمعاد و قد حققنا كلامه هذه . و اجبنا عن المناقشة التى اورد عليه الحكيم - المحشى . اعلى الله مقامه .

«ان الوهم يدرك العداوة مثلاً و هي معنى كلى عقى مضاف الى صورة جزئية- خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الا المعقول المضاف والوهم ليس الا العقل المقيد . فكتبنا هناك لو كان كذلك لكانت العداوة نوعاً منحصرأ فى الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الا افرادها الكيفيات- المخصوصة ، القائمة- بالنفوس الانسانية- وكذا المحبة- نوع منتشر الا افرادها- الميول الجزئية- والرغبات الخاصة القائمة- بالنفوس بالنسبة الى محوباتها : معدنية- كانت او نباتية او حيوانية- او انسانية- او غيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئية- بين- العداوة الجزئية- والمحبة الجزئية- و نسبة- المماثلة- بين عداوة و عداوة جزئيتين و نسبة المخالفة بين المحبة- الجزئية- و ممدوحيتها و بين العداوة الجزئية و مذموميتها فان هذه و امثالها معانى جزئية- موهومه- افراد للنسبة الكلية- المعقولة وقس عليها جميع المعانى الاخرى التى لها جزئيات معنوية- لا صورية- و ليس بان المحبة- لم تكن الا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الائب والائم والولد وغيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق الشخصية- المدركة للوهم مبادئ الاعمال والحركات ولولاها لما استتم حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكلية- ولا شكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه وان كانت الاضافات الجزئية- ايضاً مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبة- نعم ليس لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت او من الموت .

٤- و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلاً و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضوع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ١٢٨٧ هـ الى ص ٢١٤ الى

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» واسم الذات الاقدس انما يكون بادراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والعوالم الاخرى تقود الى مظاهر اللطف والقهر .

قوله (ص ٣٤٠، س ٥) :

«فمنهم الارضية....» جميع المبادئ المقارنة وهى القوى الفعلية- الجوهرية والعرضية- والقوى الفعلية- الفلكية- من طبائع الافلاك و نفوسها والمبادئ البرزخية- والمبادئ- المفارقة- ملائكة- اذا لو حظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين هم رقايق الحقايق من الصوريات و اما الملائكة- الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا» و للبسنا عليهم ما يلبسون» فالارضية- منهم هى النفوس الحكيمة الطبيعية والسمواتية- منهم هى الحكيمة- الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص ٣٤٠، س ٧) : «وما عدا ذلك»

اي ما عدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهما والكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء ينسحب عليه الفناء و اما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقي .

قوله (ص ٣٤١، س ٦) : «وكمال القوة الحساسة»

الاولى كما فى كتابه المبدء والمعاد وغيره ان يجعل احدى الخصائص كمال العقل العملى او القوة المحركة الشوقية وبالجمله- القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة التغفل لا ان يجعل جميع مبادئ الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى- الاشراق الثالث والعذر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد

ذو طورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة في تعريف الحيوان فصلين في مرتبة واحدة له .

قوله (ص ٣٤٢، س ٥) : «يسمع به الكلام المعنوى»

والحديث الربانى هو الكليات العقلية التى هى كلمات الله و خطاباتـه مع القلوب  
«ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً .

قوله (ص ٣٤٢، س ١٥) : «فى مقام هورفليا»

اى : سماوات «عالم المثال» والمراد بغيره «جابلقا وجابرصا» وهما من مدن  
عالم المثال<sup>٢</sup> .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولى» اى مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته  
التى هى كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيهما الولى و اما مشاهدة الصور  
من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ  
النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غير ذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان  
انها كلمات الله و احكام الله ناسخه- كانت او غير ناسخه- .

قوله (ص ٣٤٣، س ٤) : «وهذا ايضاً ممكن.....»

و كيف لا و من كان للايتام كلاب الرؤف و للشيوخ العجزة كالابن الشفيق و  
للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم فى النفوس و ارواحهم فى الارواح و هم  
قلب العالم الكبير و يد الله و عين الله و اذن الله و مشيئة الله و قدرة الله فلا غرو فى صدور  
امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

٢- واعلم ان الروايات الواردة فى مقام بيان اساءة من الغيبة المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها فى  
الاعتقادات والمعتمد فى العقائد مدارك البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن الاوهام...» اى اوهام ذوى الامزجة- انفسها فالوهم العامى كالخوف عن الميت بميت والوهم شديد التأثير بالتعويد لمن تتبع الوهم فى احكامه بخلاف من يخالفه فيها كمن يبيت فى المقابر وحده فانه يرفع شدة التأثير الفطرى .  
قوله (٣٤٤، س٤) :

«جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقلية والنفسية والحسية....» استعمال لفظ كان اما باعتبار انه يترأى من المجمع الواحد بالاجتماع والحال ان للنبي وحدة حقيقة ظلية .

كيف مد الظل نقش انبياست      كو دليل نور خورشيد خداست  
و اما باعتبار ان الانبياء والاولياء عقول صاعدة من سلسلة العايدات والانوار القاهرة العقلية- من سلسلة البدايات فباعتبار التفاوت بينهما كان تنزلات الوجود و معارجه دورية لا استقامية- و انعطافية واما باعتبار ان الكلام فى مطلق النبوة و الا ففى نبينا «صلى الله عليه و آله» الذى هو فى اعلى مراتب النبوة واشمخ مقامات الرسالة وخاتم اولى العزم وصاحب مقام «لى مع الله» وذو التمكن والاستقامة فيه هو حاق الواقع و متن نفس الامر .

قوله : «قد يكون فلکا مرفوعاً» لعصمته قال : نبينا «صلى الله عليه و آله» :  
«شيطانى اسلم على يدى»<sup>١</sup> .

قوله : «و بطبعه....» اى بطبعه المجبول لا الطبع المجبور و قد مضى الفرق بينهما .

قوله (٣٤٤، س١٦) :

«على وجه التبعية....» اى بحسب الباطن كتابعية العقل بالفعل للعقل الفعال و  
تابعية العقل الفعال لعقل الكل او الكلام من باب تغليب العلم بالحقايق ليشمل الاحكام  
الفرعية والآداب و ذلك لان الاصول لا يقبل التقييد كمسائل اثبات النبوة وما يتوقف  
عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب و غير  
ذلك بل فى مقام الولاية المطلقة محمد وعلى (سلام الله عليهما) نورهما واحدا .

قوله (ص٣٤٥، س٦) : «فيتوهم لردائة نفسه....»

فهذه النفس من عالم الامر كقوة طبيعية من عالم الخلق تفعل بالخاصية كالمقناطيس  
وخاصية الوجود فى عالم الامر اقوى و توهم السقوط لا يلزم ان يكون بخطوره بل  
ضيق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلاً فى نظره يوجب السقوط .

قوله (ص٣٤٥، س١١) : «و تعليم الاسماء الحسنى....»

اى تعليم الله تعالى اياه فعليّة الاسماء و تخلقه و تحققه بها او تعليمه الملائكة  
الاسماء الحسنى لان آدم ملقب بمعلم الملك كما قال تعالى: «يا آدم انبئهم باسمائهم»<sup>٢</sup> .

قوله (ص٣٤٥، س١٨) : «واما اولو الالباب.....»

و لذلك يرجّحون المعجزات القولية على المعجزات الفعلية و يقولون ان -  
المعجزات الفعلية يوجد عندنا نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطن و لذا كان القرآن  
الكريم اعلى المعجزات لاشتماله على المطالب العاليه من الالهيات .

١- والاحاديث الدالة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) كقوله (ص) : انا و على من نور واحد . كثيرة منقولة



قوله (ص ٣٤٦، س ٥، ٤) :

«على الواح النفوس السماوية ، او صحايف المثل الغيبية....» اشارة الى طريقتي  
المشائية والاشراقية- من ان صور الكائنات قبل نزولها في المواد العنصرية اما في النفوس  
المنطبعة الفلكية- بنحو الجزئية- او في عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوصخ ان يقال : ليست صادرة على سبيل-  
الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضا دالة على عالم بالجزئيات  
و هذا كما ان ادراك الحقائق الكلية- و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر  
فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كلية فان النفوس الفلكية عالمه- بحركاتها و لوازم  
حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذا العالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم  
بالمعلول واللازم فلها ضوابط كلية تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه  
كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا تخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس  
المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا ا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هى...» اى لهذه  
الصور المادية فى عالم الكون والفساد نظاما ينجر تحت النظام التماضى ونظام صورها  
الادراكية الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخيالية بالتعاقب على طبق اوضاعها  
المتعاقبة- و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقلية تدرك الكليات  
بالتعاقب كما هو مقتضى النفسية .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه الترديد بين النفي والاثبات ليكون اضبط في الذهن ان يقال ان الصور التي تدركها النفس في النوم او في اليقظة اوفيا بينهما اما يكون لاجل الاتصال بذلك العالم اولاً والاتصال كما سيشير المصنف «قدس سره» اليه اما لقوة النفس او لضعف العايق اولهما جميعاً و ضعف العايق اى الحواس اما بالنفطرة او بالاكساب او بالمرض فان لم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجرى مجراها و ان كان بالاتصال به وهو في النوم فاما تثبت كليّة او جزئية- فان تثبت كليّة فالمتخيلة- التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الكليات بصور جزئية تنطبع في الخيال ومنه في الحس المشترك فتشاهد فان لم يكن اختلاف الا بالكليّة- والجزئية- كانت الرؤيا غنياً عن التعبير و الا كانت محتاجة اليه كما سيأتى و ان تثبت جزئية- ولم يتصرف المتخيلة- فيها و شاهدها البنطاسيا على وجهها صدقت هذه الرؤيا بالمثل من غير حاجة الى التعبير و ان تصرف المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكة- بدعاباتها بحيث لا يمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتها بصورة لازمه او ضده او شبيهه او مناسبه فانه النفس اذا نالت العلم حاكته المتخيلة بصورة البين او ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولد لها بنت و نحو ذلك فهذا هو الرؤيا المحتاجة الى التعبير و هو تحليل بالعكس اى الرجوع من الصور المنتقل اليها الى اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هو في اليقظة فان لم يتصرف فيها المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيّاً صريحاً او الهاماً صحيحاً غير محتاجين الى- التأويل كرويا لا يفتقر الى التعبير فالتأويل في اليقظة بمنزلة- التعبير في الرؤيا و ان تصرف المتخيلة تصرفات مناسبة- يمكن ان يعاد الى اصلها افتقرت الى التأويل و ان امعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة بحيث لا يمكن الرجوع الى الاصل فلا تأويل

لها بل تشبه المنامات التي هي أضغاث الاحلام وقد ذكروا لأضغاث الاحلام اسباباً ثلاثة -  
الاول ان ما يدركه الانسان من الجزئيات المحسوسة فهي مخزونة في الخيال فعند  
النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثاني ان  
المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذا تغير  
مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته  
بالاشياء الصفرة والنيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكته بالاشياء السود  
والدخان ومن غلب على مزاجه البارد حاكته بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه  
الرطوبة حاكته بالمياه والامطار و من هنا شرط التنقية قبل الرياضة في آخر شرح  
حكمة الاشراق .

قوله (ص ٣٤٧، س ١٣) : «والثاني كما في المصروعين....»

فيه لفّ و نشر غير مرتب لان الثاني كان قسمين الضعف الطبيعي والمرض .  
قوله : «فيكون تارة عند المنام» الى قوله : «و تارة» هذا ظاهر في الآداب  
والاحكام من الانبياء الموحى اليهم في النوم .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٠) :

«فيظهر ظاهر في الاخبار بالمغيبات الجزئية المستقبلية....» ففي الكلام اشارة  
الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراق ظاهرة في انكشاف الحقائق والاسرار  
الحكمة الالهية والاولى تأخير قوله وتمازج ارتفاع الحجاب ..... عن قوله : و تارة  
ينقشع . اي عند اليقظة ، كما لا يخفى .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٤، ١٥) :

«فتارة يكتسب الصواب» يحصل و نحوه .

قوله (ص ٣٤٤، س ١) :

«والثاني» اى ما تهجم تسمى حدساً و الهاماً ؛ قد يفرق بينهما بان الحدس توجه الى المطلوب و ظفر بالحد الاوسط دفعةً لا كما فى الفكر اذ فيه حركة و فحص للذهن حتى يظفر بالاوسط والالهام ورود المبادئ المرتبة اولاً والتأدية الى المطلوب ثانياً .  
قوله : «الى ما لا يطلع معه على السبب المفيد.....» اى على رقيقته و حقيقته كليتهما واما الحقيقة فيطلع عليها الكل ولكن بالتفاوت فى الوضوح والنورية .

قوله : «ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية» اى مشاهدة حقيقة الملك التى لها سعة و احاطة بالعقول النظرية والعلمية كما قال نبينا صلى الله عليه و آله فى حق جبرئيل عليه السلام رأيت و قد طبق الخافقين وقال الله تعالى : «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» فى كسوة صورة صبيحة اصبح اهل زمان النبى (ص) نازلة من الباطن على حسه فانها رقيقته تلك الحقيقة و مشاهدة العلوم الحقيقية والحقايق العقلية فى اكسية الكلمات الفصيحة المليحة المسموع له النازلة من الباطن فانها رقايق الحقايق العلمية فلمشعرية النورين كليهما حظاً عظيماً بل قد يحصل لمشاعره النورية الاخرى خطوط عظيمة بمدركاتها - النورية الصورية - الصرفة - الا ان المشعرين هما العمدة فى التبليغ كما فى الآية الاسراء «انه هو السميع البصير» .

قوله (ص ٣٤٩، س ١٠، ١١) : «كما قال سبحانه»

انما كان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لاشدة وضوح فيه بالنسبة الى الوحي ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقايق المذكورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعليم المعلمين كما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمين اشعة الرسل كما ورد «سلمان منا

اهل البيت» .

قوله (ص ٣٥٠، سه) : «فأذا تم وجود العالم بصورة.....»

لعلك تقول هذا الكلام تدل على تقدم صورة العالم على مادة الانسان والحال انه على قواعد الحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كما مر بل لا صورة للعالم الا بالانسان فنقول: ليس المراد بالتامة في السلسلة العرضية بل في - السلسلة الطولية الصعوديه - كما مر انه في الاول كان العالم جماداً ثم كان نباتاً ثم مملوئاً من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة الى تامة عالم الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم الامر و عالم المعنى به فالكلمة التي من الله و الى الله صورها مقدمة على معناها في الصعود واستدعت باستعدادها الكلي آدم النوعي وقوله : «فأراد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اولاعظم افراده ، و لالفاء للتعقيب الزماني بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة كآرادة الانواع الاخرى عند المشائين الصور المرتسمة في ذات الاول كما انها كلماته وعند الاشراقين العقول العرضية والمثل النورية و معلوم ان العقول فعالة فيمادونها مقتضية للاطلاع فيها بثة وعند العرفاء اسماء الله الحسنى في المرتبة الواحديّة و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاء الانسان كما قال المصنف (قدس سره): «خلق الله» فاسماء الله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابتة في الازل اقتضتها فيما لا يزال وقوله : «وثانياً عنه... ذلك لان اس الآخرة و اساسها على وجود النفس الانسانية كما قيل الدنيا والآخرة حالتاك و قال الشيخ فريد الدين (قدس سره) :

طاعت روحانيان از بهر تست خلدودوزخ عكس لطف وقهر تست  
لان الانسان اذا اكتسبت العلوم والمعارف الايمانية والاخلاق الحميدة صار انواراً و  
جَنَاناً و هي مظاهر اللطف و اذا اكتسب الادراكات الجزئية الظلمانية والسرابات  
المجازية والاخلاق الرذيلة صار نيراناً وجحيماً و هي مظاهر القهر و قد مر ان معطى  
الوجود لاى شىء كان هو واجب الوجود ولكن لقدرته الفعلية درجات و لفاعليته  
مراتب حتى ان فاعلية القوى المفارقة والمقارنة جميعاً اولاً فاعليه الله تعالى وثانياً  
فاعليتها فى الدنيا والاخرة .

قوله (ص ٣٥١، س ١٤) :

«فيتطرق فيها المحو والاثبات» فان النفس الفلكية بما هي نفس مرتبة فيها تمحو  
ومرتبة اخرى تثبت ففيها التغير على سبيل الاتصال و تجدد الامثال وهكذا فى صورها  
العلمية .

قوله (ص ٣٥١، س ١٧، ١٨) :

«اقلام رتبتهما دون مرتبة القلم الاعلى.....» ليس المراد بهذه الاقلام العقول  
العرضية التى فى الطبقة المتكافئة ولا النفوس الكلية لان المجرّد اثره مجرد فآثارها  
انما هي الكليات العقلية و هذه الصور التى كتبتها هذه الاقلام جزئية قدرية فالمراد  
بها النفوس الجزئية الفلكية لكن لها اعتباران تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الاعتبار  
هي الواح المحو والاثبات كما قلنا واعتبار تعلقها بما فوقها و هي بهذا الاعتبار اقلام  
وايضاً هذه النفوس متحركة جوهرية و فى هذه الحركة الفاعل والقابل واحد لان الحركة  
الجوهرية ذاتية والذاتى لا يعلل والقبول بمعنى الموصوفة يجتمع مع الفاعلية كما  
فى مبحث الحركة من الاسفار : ان تعلق الحركة بالفاعل والقابل فى الحركة فى الاعراض

يوجب اختلافهما و في الجواهر لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم -  
الماهيات .

قوله (ص ٣٥٢، س ٢٠١): «لا يرتفع ابداً»

اذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبته التي له من مراتب نفس الامر كذلك لا يرتفع  
عن مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد و ايضاً علم الله لا يرد  
ولا يبدل .

قوله (ص ٣٥٢، س ١٤) : «ان لله عبادة ملكوتين.....»

هم النفوس الفلكية اذ لا ارادة لها سوى ارادة الحق فلا تحريك ولا ارادة لها  
الا بارادة الله تعالى ولا حول ولا قوة لها الا به اذ ليس لها هوى و شهوة بل كلها  
مقهورة مطموسة محوقة عنده و كليته الكبرى و هي «كل من يكون كذلك»  
يكون فعله فعل الحق تشير الى مورد آخر وهو عباد الله الصالحين فان من ارادته و  
كراهته الفعليتين او امره و نواهيه التكليفية فحيث انهم لا شأن لهم الا بالامتثال وانهم  
مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مناهيه لم يكن لهم ارادة الا ارادة الله ولا كراهة  
الا عماً كره الله عنه اذ لم يبق لهم هوى مخالفة و تمرد الا الطاعة فارادتهم مستهلكة  
في ارادته اذ رفضوا الهوى و امتثلوا او امره و هي ارادته فترددتهم و بداهم و نحو ذلك  
تنسب الى الله تعالى .

فمنها ما هو في القرآن المجيد: «فلما اسفونا انتقمنا منهم<sup>١</sup>» ومنها ما في القدسي:  
«ما ترددت في شيء [انا فاعله] كترددى في قبض نسمة المؤمن» و منها : «ياموسى  
مرضت فلم تعدنى» وقد كان احد الفقراء مريضاً ولم يعده موسى .

قوله (ص ٣٥٣، س ١٦) : «نقيض ذلك الخاطر.....»

هاهنا اشكال و هو: ان هذه الترددات كيف يجوز على النفس الفلكية؛ انما يجوز على—  
على الحيارى الغير العالمين بعواقب الامور كيف و تردد متدد واحد من بنى آدم  
لا يحصى فضلا عن تردد كلهم فى عصر واحد اوفى اعصار فلا بد ان يكون جميعها فى -  
النفس الفلكية اولاً ، ولا يرتضى به من له ادنى ارتياض بالفلسفة .

والجواب انه : قد تقرر ان صور الكائنات جميعاً منقوشة فى نفوس الافلاك كيف  
و هى عالمه باوضاع اجسامها و هذه الكائنات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم  
بالمزوم مستلزم للعلم باللازم فتردد زيد فى مسافرتة مثلاً ليس فى نفس الفلك لنفسها  
بل فى صورة زيد فيها اولاً ثم فى زيد الكائن هاهنا فتردد زيد «هاهنا» مطابق لتردده  
هناك لا لتردد نفس الفلك فهذا التردد فى نفس الفلك بالواسطة بمعنى انها محل  
لصورة زيد التى هى محل التردد بلا واسطة مثل ان يعلم «عمرو» برؤيا صادقة او  
بالهام او باوضاع اخرى ان زيداً يحصل له التردد فى التشمير للسفر والصورة الخارجية  
توافق الصورة العلمية فلم يأخذ التردد نفس عمرو نعم يصدق ان صورة التردد فى  
نفس عمرو بواسطة علمه بزيد و تردده وبالجمله صورة زيد مع جميع صفاته و احواله  
من تردده و جزمه و عزمه كلها فى النفس الفلكية . و هذا كما يقال طاعة زيد او  
عصيانه فى العلم الازلى و معلوم ان الصفة مع موصوفها فى العلم .

قوله (٣٥٤، س ٤٠٣) : «والملك الموكل بالبحر ملك كريم»

كما ان الملك الموكل على القبض والنزع كريم مجيد كغزرائيل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضياً» اى انحصرت فى الوجود القضائى ولم يتحقق الوجود—

القدرى لا القدر العلمى ولا القدر العينى .



قوله : «وعلمت بمكانة هذه الاقلام .....» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون القلم الاعلى» .

قوله : «ففيه اثبات المحو....» لعلك تقول : المحو دثور الصورة و تصرئها و هو عدم ، فكيف يثبت؟. قلت : الثبت باعتبار اسم العدم وراسم العدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالى في الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انه مصون عن المحو والدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه ايأها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنسبة خزانه معقولاتنا الكلية....» خزانه معقولاتنا العقل الفعّال ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسى بل باعتبار وجوده الرابطى بنا بحسب اتصالنا .  
قوله (ص ٣٥٥، س ٤) : «ان للقلب الانساني.....»

فيه تحقيق و تبين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة - المبينة بالنوع بل فى الوضع لذوى الحدود كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم والآن فى الزمان بل هو القلب المعنوى و هى اللطيفة المجردة المدركة للمكليات والجزئيات فالحد المشترك مجلسه او موضع قدمه و مدّ ذراعه وسعة باعه طويل سيّما فى خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلمية والعملية...» يمكن ان يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المفارقات و ان اريد به النفس الكلية كما هو المتداول على السنتهم فالمنشأة لهما لان لها حقيقة العلم و هى التعمّل للمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو تارة مع الحق....» اى انه جامع لكونه ذا وجهين بالفعل نعم من كان

متخلقا باخلاق الحق تعالى بل متحققا به ووجوده ذكر الله لم يشغله شأن عن شأن والكلام فى مطلق النبوة واما الحقيقة المحمدية «صلى الله عليه و آله» فاحد القابہ عقل الكل ١ .

قوله (ص ٣٥٦، س ٣) : «وهكذا حال سفراء الله....»

اي ولاته و هداية الكاملين المكملين و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص ٣٥٦، س ٥) : «والذكر الحكيم»

لما قال الله تعالى : «تلك الرسل<sup>٢</sup> فضلنا بعضهم على بعض» والحقيقة المحمدية «صلى الله عليه و آله» سيدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [ لى ] وبعضهم يتصلون بالاقلام بل بقلم الاقلام اتصالاً حقيقياً بل بمن فى يده اللوح والقلم و هو من يقول : من رزنى فقد راي الله ، ولى مع الله.....» و كان التأسيس خيراً من التأكيد حملنا هنا الذكر الحكيم على العقول المفارقة الكلية- واللوح المحفوظ على النفوس - الكلية واللوح المحفوظ على النفوس الكلية وكونها ذكر ا اما بالنسبة الى ما تحتها فلكونها واجبة لوجودها بنحو اعلى و اتم فكل شىء مذكور هنا فهو مذكور هناك ذكر ا اعلى كما فى القدسي «اذكروني فى الخلوات اذكركم فى الفلوات و اذكروني فى الملا اذكركم فى الملا الاعلى» .

قوله : «من عجايب ما كان او سيكون....» اي فى السلسلة الطولية النزولية والصعودية واما ما كان او سيكون فى السلسلة العرضية الزمانية فهى مدلول قوله : فيما مضى و فيما سيقع . و يؤيدده العجايب لان كل موجود وان كان اعجوبة الا ان

١- باعتبار وجوده النازل عن مقامه الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسناته .

الا عجب ما فى السلسلة الطوليّة فانك ان تخطيت الى مقام تكثير الواحد وارجعت  
المركبات الى بساطتها ثم بعد التخليّة رأيت التحلية بالنفس النباتية- و قواها لرأيت  
عجائب عقلية- فكيف اذا رأيت النفس الحيوانية- و قواها و كيف اذا رأيت بالنورانية-  
فوقها النور الاسفهد الانسانى فى الصيصة الانسيّة التى هى السواد الاعظم فحينئذ قضيت  
آخر العجب .

«خاك و جان پاك، باهم يار شد آدمى اعجوبه اسرار شد  
وقد سئل عن سياح اى شىء كان اعجب فيما رأيت ايام سياحتك؟ قال لم ار اعجب  
من نفسى و عجائب تبدو فى السلسلة العرضيّة هى ايضا باعتبار الاستكمالات الطولية-  
من العجائب العقلية- و اما جزئياتها فعجائب عند الحس و اهل الحس كما قال الشيخ-  
الرئيس «ان الناس يتعجبون من جذب المقناطيس مثقالاً من الحديد و يزدحمون  
لمشاهدته ولا يتعجبون من جذب النفس هذا البدن و تحريكها اياه ميمنه- و ميسرة و  
عدواً و هويّاً» و غير ذلك لكونهم اهل الحس .

قوله : «وافرد ذكر الله على الدوام» ولذا وصف الله تعالى الذكر بالكثرة فى-  
القرآن مثل قوله تعالى : «والذاكرين الله كثيراً والذاكرات» و قال : «و لذكر الله  
اكبر » .

قوله (ص ٣٥٦، س ١٢) : «ولياً من اولياء الله.....»  
لان الولاية جنبه اتصال الانسان الكامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبه-  
التوجه الى الخلق بالاتيان بالآداب لهم فكل نبى ولى ولا عكس .

قوله (ص ٣٦٠، س ٧): «وتنشق الارض...»

اي يوم تنشق القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نور الله و تنشق النفوس و تدخل فيها نور العقول «اقتربت الساعة وانشق القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخيّة و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلايب الابدان الدنيوية .

قوله (ص ٣٦٠، س ٩) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاي انسان كان بالملك فان الرابط هو الانسان الكامل النبوى والولوى فانه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك و بمقام بشرته يناسب البشر فيعلمه شديد القوى و هو يعلم الورى .

قوله (ص ٣٦١، س ٥) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هو المشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضا اول الدين معرفته الله .

قوله (ص ٣٦١، س ٧) : «والقرايين...»

«والقرايين فى هيكال العبادة» كقربانى الحاج فىمنى .

قوله (ص ٣٦١، س ٩) : «ويسن...»

«ويسن لهم اسفاراً» و فى الشريعة المحمدية «صلى الله عليه وآله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمته مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتكبير على كل شرف» يعنى الحج لانه ايضا انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذاالجهاد .

قوله (ص ٣٦١، س ١٩) : «ثم الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه العوالم ولكن فى السلسلة الطولية- الصعوديه- و هذه المنازل بحسب السير التكويني و اما منازل السير التكليفى بحسب الطريقة المرتضويه- فهى كالنوبة والانابه- والمحاسبه- والمراقبه- والمروءة والفتوة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم وغيرها الى الف مشروح فى منازل السائرين وقد قيل :

«از در دوست تا بکعبه دل عارفان را هزار و يك منزل»

وقد ادرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفى فى قوله : ثم الانسانية من اول درجاتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها .

قوله (ص ٣٦٣، س ١) : «داعية...»

فالشهوة كالمقتاضى والمحل عليك واللذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص ٣٦٣، س ٦) : «حب التفرد والتغليب....»

«وفى كل شىء له آية . تدل على انه واحد١» .

قوله (ص ٣٦٣، س ١١، ١٢) : «وموجب النفقات....»

اى موجب النفقات و هى الثلاثة المعروفة الملك والزوجيه- والقرايه- البعضية ولعل نسخته الاصل كانت موجبات فان مفاعل جميع مفاعل بضم الميم لم يجيىء او لعله جمع٢ موجب بفتح الميم اى محل الوجوب و توزيع الغنائم قال الله تعالى : «واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسته» الآية والصدقات اى توزيعها قال الله تعالى : «انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١- والقائل على بن ابي طالب القيروانى ٢- فى جميع النسخ: و موجب النفقات ..... فى المبداء والمعاد دط ١٢١٤ غص ٢٧٩ س ١٤... والمعاضات والمدائيات و قسمة الموارث و موجب النفقات... ٣- س ٨، ي ٥١، و انما الصدقات س ٨، ي ٨٧ .

العتق والكتابة هي ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم<sup>١</sup> فيهم خيراً وآتوهم<sup>٢</sup> من مال الله الذي اتاكم» والاسترقاق والسبي من احكام الجهاد مع الكفار و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم و غيره من الاقارير والايان جمع - اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطلاق عند كراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بعوض والايلاء : هو الحلف على ترك وطى الزوجة بشرايط مخصوصة . قال الله تعالى : «للَّذِينَ يُؤْلُونَ<sup>٣</sup> من نساءهم تربص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجته : «انت على كظهر امي» يريد تحريمها على نفسه قديكفر ان اراد مواقعتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتخبر رقبه من قبل<sup>٤</sup> ان يتماساً» واللعان هو الملاعة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعالى : «والَّذِينَ يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء...»<sup>٥</sup> .

قوله (ص ٣٦٤، س ٥) :

«بين النبوة والشریعة والسياسة» احد طرفي البين السياسة - كانه (قدس سره) قال

بين النبوة والشریعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص ٣٦٥، س ٥، ٤) :

«تابعه» لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بان عقاد

الامامة ولاية عن الله تعالى ولا بد ان يكون بتنصيبه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولايته .

قوله (ص ٣٦٥، س ٦) : «مبدئها نهاية السياسة»

اي غاية السياسة الثبوت والولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لاصالية وقد ورد ان امير المؤمنين على «عليه السلام» كان في الغزوات اذا انتهت له فرصة «ما» يتكلم في التوحيد والمعارف الربوبية و قد قيل له وقتاً: يا امير المؤمنين لا موقع لهذا. فقال «عليه السلام» هذه الحروب و سلّ السيوف وما قدر على الحتوف كلها لاجل هذا.

قوله (ص ٣٦٥، س ١٢) : «واما النهاية....»

«واما النهاية ؛ فنهاية السياسة» و لم يذكر صريحاً نهاية الشريعة اذ علم انها العود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية .

قوله : «في القضية الفاعلة» في كثير من نسخ الشواهد في القضية في الموضعين وهو الاحسن .

قوله (ص ٣٦٦، س ٤) : «فاعال السياسة جزئية»

الكلية والجزئية في الفعل باعتبار الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهيئة كان - الفعل كلياً والا فلا .

قوله (ص ٣٦٦، س ١٥، ١٤) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سريّة آثار الاقوال والافعال التي هي صفات البدن الى النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعة على الحسنات و تخذيرها عن السيئات ؛ كما سيصرح : ان كل صفة جسمانية او صورة حسيّة صعدت الى عالم النفس صارت هيئة نفسانية .

قوله (ص ٣٦٨، س ٥) :

«في الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص....» و قد نظمت في ابواب

الفقه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على أسرارها و حكمها من شاء فلينظر اليه <sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٦٩، س ١) :

«وقراءة الكلام» و قلت في النبراس :

قراءته القرآن حازت السبق ناب لسان العبد عن قائل خق

قوله (ص ٣٦٩، س ١٠) :

«واما الصوم» و في النبراس :

و خير صوم ليصير مظهراً لصمد لا يطعم ربّ الورى

قوله (ص ٣٦٩، س ١١، ١٢) :

«واما الحج» و في النبراس :

تَبَتَّلَ لِلْحَقِّ ذِي الْجَلالِ قَسِيّاً اَوَى قَتْلَ الْجِبَالِ

فى هذه الامة رهبانية ذُمَّتْ سَوَى الْحِجَّةِ رَبَانِيَّةِ

عين بيتاً وابتلى و دادهم اذْنٌ غَرَّ اذْنُوا فَوَادَهُمْ

قوله (ص ٣٧٠، س ٦) :

«اما الزكوة» و في النبراس :

تعليمك الغير زكوة العاقلة مما رزقنا ينفقون شاملة

عامله زكوتها قضا الوطر شوقية حب الاولى اولو الضرر

سادتنا ؛ زكوة النفس فاهوا ان قول لا اله الا الله

قوله : «من الثمانية» و هؤلاء الثمانية هم المشار اليهم بقوله تعالى : «اتّما



الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل<sup>١</sup> .

قوله : «وفي التقود ربعة» اي ربع العشر اذ النصاب الاول في الذّهب عشرون ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف دينار وهو زكوته والنصاب الاول في الفضة مأتادرمهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشرة خمسة دراهم و هو القدر المخرج في الزّكوة .

قوله : «ثم لا يفوت منه شيء» يكون حسرة عليه اما بذل الههجة فلاءته اطلاق من الوثائق و خروج من التقيد الى الاطلاق .

از وجودم ميگرزيم در عدم      در عدم من شاهم و صاحب علم  
على ائه كما قيل :

بالروح طلبت وصله      جا وبنى الروح لنا  
فهاه من عندك شيء» و اما الكمال فكما قيل :

«بس تفاخر مكن كه اندر حشر      گندمت كزدمست و مالت مار  
و في الحديث القدسي «اني جعلت الراحة في ترك الدنيا والناس يطلبونها في تعلّقها» و اما الاهل والنسوان فهي كما قال امير المؤمنين عليه السلام :

«دع ذكرهن» فما لهنّ وفاء      ربح الصبّا و عهودهن سواء  
و اما الولد فقال الله تعالى : «انما امواتكم و اولادكم فتنة» والله عنده اجر

عظيم» .

قوله : «بدواعى هذه القوى الثلاث» اى قوتى الشهوة والغضب و قوة الوهم و اشار الى الوهم بقوله : «وجنود ابليس»<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٧٢، س ٤) : «ان قوام الممكن»

اى الممكن بالامكان بمعنى الفقر و هو الوجود الخاص المتقوم تقوُّماً وجودياً بواجب الوجود؛ و اما الممكن بالامكان المشهور و هو وصف الماهية فهو دون التقوم لان حيث ذاتها حيثية عدم<sup>٢</sup> بقاء عن الوجود والعدم ، فلا سنخية لها معه و قوله : و قوام النفس..... اشارة الى حفظ المراتب والى ان فى النفس المجردة القدسية و فى العقل «ماهو» ؛ لم هو؟ كما قال ارسطو<sup>٣</sup> . فمعرفة الوجودات الحقيقية بمقوماتها - الوجودية- سيما هذين الوجودين معرفة الله كما قال على «عليه السلام» : معرفتى بالنورانية معرفة الله .

قوله (ص ٣٧٢، س ٧) : «فما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتباس من الحديث الشريف : «المبودية- جوهره كنهها الربوبية» فان العبد - الحقيقى لا يملك شيئاً لا الوجود ولا صفات الوجود ولا افعال الوجود كما قرر فى الفقه: ان العبد لا يملك شيئاً ؛ فكل ما فى العبد لمولاه؛ فمعرفة العبد نفسه معرفة مولاه .

قوله (ص ٣٧٢، س ٩) : «كذلك الالهية والربوبية»

اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته علّة ومقوم<sup>٤</sup> فمعرفة المتقوم بجهة النورانية معرفة المقوم .

١- كما قال ارسطو : ماهو و لم هو فى المجردات واخذ

٢- س ٢٦، ٩٥، سورة الشعراء : و جنود ابليس اجمعون .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٠) : «أى ليكونوا لى عبيدآ»

اشارة الى وجه تفسير المفسرين «ليعبدون» بقولهم : «ليعرفون» بان روح - العبادة هو العبودية والعابد الحقيقى لابد ان يكون عبداً حقيقياً بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون مرتقياً من مقام التعلق بالمولى الحقيقى الى مقام التخلق باخلاقه و من مقام التخلق الى مقام التحقق وهذا حق العرفان الشهودى و حق اليقين .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٥) : «والحركة لا يكون الا فى زمان»

حتى الانتقالات فى الكليات فان الفكر معرف بحركة من المطالب الى المبادئ و من المبادئ الى المطالب فلا بد من زمان لبقاء الحيوان حتى يحصل الاستكمال<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٧٣، س ٥) : «فافضل الاعمال»

اى اعم من القلبية واللسانية والاركانية : فان الايقان والتصديق بالمذكورات ادخل فى حفظ المعرفة و افضل ما يحفظ به المعرفة الذكر والفكر و اردتها و اسوئها الكفر والغفلة كما سيأتى ان الحجاب هو الجهل .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٢) :

«فما ينحفظ به الحياة على الابدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبة - ما ينحفظ به المعرفة على النفوس و ما ينحفظ به مواقع المعرفة - و هو ما ينحفظ به الحياة على الابدان و ما ينحفظ به الاموال .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٦) :

«ما يسد باب معرفة الله تعالى» و منه سد باب الذكر والفكر كسد طرق المتكلم والحكيم و اهل الكشف والشهود .

قوله (ص ٣٧٣، س ٩) : «الا من مكر الله»

كما فى فاعل الخيرات و عامل الحسنات و فى المتنعمين بالنعم الاستدراجية

والقنوط من رحمته كما في المرتكب للكباير الآيس من روح الله .

قوله (ص ٣٧٤، س ٢٠) : «الغموس»

انما سمي بهذا؟ لانه اذا حلف كذباً بالابطال حق الغير غمس اليمين صاحبه في

البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص ٣٧٥، س ١١) : «كائن بائن»

هذا مثل ما يقال : «الصوفي كائن بائن» والمعنى لبث موجود باين عن الماهية

فضلاً عن المتعلق فضلاً عن المحل .

قوله (ص ٣٧٦، س ٢) : «مجردة عن النيات»

التي هي محض القشر ، و ايضاً مجردة عن الحكم والعلل التي روعيت فيها و لعل

النسبة تغليب عليها في كلامه (قدس سره)

قوله (ص ٣٧٦، س ٩) : «ومن كان مقبلاً.....»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رياضات شرعية للنفوس وحكمة الاشراف مشروطة

بالرياضة فلم يكن حكيماً حقيقياً و ايضاً لم يكن حكيماً جامعاً اذ الشريعة ليس ظاهرها

الاالحكام الخلقية والسياسة والمنزلية وهذا لا يدونها الحكماء في هذه الاعصار

اذ فيما فصله اهل الشريعة غنية و باطنها الحكم الالهية و التاليفية بل قرّر ان

نفس العمل ايضاً حكمة كما يقال الحكيم : «راست گفتار و درست كردار» .

قوله (ص ٣٧٧، س ٢، ١) :

«ولهذا قال : ولا نبى بعدى . و ينث في روعي»<sup>١</sup> معاني اخرى احدها: انه

رأى في ذاته سعة و حيطة وجودية بتوسّع الله وسعته و بقاءه به بحيث لا يكون

بعده الا دولته فلا يكون من الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سنته كما قال : «آدم ومن

١- والظاهر انه سقطت في هذا الموضع شيء مثل : واعلم ان ههنا.....

دونه تحت لوائى يوم القيامة» و قال : «لو كان موسى حيّا لما وسعه الا اتباعى» بل فى وصيته «وان من شيعته<sup>١</sup> لابراهيم» و ثانيها : انه لا مقام فى السلسلة الطويلة لاحد بعد مقامه الا مقام الولاية<sup>٢</sup> ولا مطمع لاحد فيه كما قيل «ليس وراء عبّاد ان قرية» فالاول مطلق و هذا بحسب الطول .

و ثالثها : ان يكون بطريق اهل الاشراق القائلين بالادوار والاكوار ؛ ففى هذه - الدورة والكورة التى بالعدد المعروف بينهم قد وركد وجوب تكرار نقوش النفوس والاوزاع عندهم اعنى اوضاع دورة الثوابت .

قوله (ص ٣٧٧، س ٣) : «حكم المجتهدين»

والمجتهدون مظاهر النبوة بما «هى هى» .

قوله (ص ٣٧٧، س ١١) : «واما الاولياء...»

الحاصل : ان النبوة التشريعية انقطعت و اما التعريفية فكل من هؤلاء الطوائف الثلاث فيها شريك اعنى الاوصياء من الائمة المعصومين والاولياء التابعين .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٣، ١٤) : «ان فى امتى.....»

اي مكلّمين بكلام الملك ؛ محدثين بحديثه و بالهامه اى حقيقته و ان لم يكن رقيقته بل محدثين بنقر خاطر .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٦) : «اسمان الهيان»

اي لا يمكن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم الله من مظهره فى هذا العالم .

---

١- لان خاتم الولاية المطلقة المحمدية هو المهدي الموعود فى آخر الزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام الولاية و به يقتدى عيسى (ع) الذى كان خاتم ولاية العامة و قد اشبعنا الكلام فى شرحنا على المقدمة القيصري .

قوله (ص ٣٧٨، س ١٠) :

«ثم جاء على النبي بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيدهم ولمن احد اوليائه في آخر الزمان مقتدى عيسى<sup>١</sup> (عليه السلام) : «بهديهم»<sup>٢</sup> اقتده» وذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمدية احد القاب العقل الكلّي بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل مآلنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم<sup>٣</sup>



١- قد قررنا في محله ان المهدي الموعود في آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

٢- س ٩٦ ي ٩٨

٣- قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهور ١٣٨٦ من الهجرة النبوية المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن في جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلي في مراتب الالهية شمس الشموس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوي الآشتياني عفى الله عنه و عن والديه الحمد لله اولاً و آخرأ و له الشكر سرمداً و دائماً والسلام على نبينا محمد و آله ظاهراً و باطناً .

With this edition the editor S.J. Âshtiyânî has once again put all lovers of Islamic philosophy in his debt. This young and prolific Professor of Islamic philosophy and Sufism at the Faculty of Theology of Meshed University has devoted his whole life to the task of propagating the riches of Islamic gnosis and theosophy (*ḥikmah*) or philosophy. His incredible output is the result of leading a simple traditional life without any distractions and devoted solely to the pursuit of knowledge. May Allah preserve him and enable him to carry out successfully the worthy task he has placed before himself.

*Seyyed Hossein Nasr*

TEHRAN

28 Rabî' al-awwal, 1386

JULY 7, 1967

needs a traditional master and the succour from Heaven (*taw-fîq*) to grasp all its richness. Yet, anyone familiar with metaphysics and gifted with intellectual intuition will be able to benefit immensely from this work even if he grasps only some of it and can judge for himself the grandeur of the doctrine being presented.

## The Commentary of Sabziwârî

The present edition is enriched by a most important commentary by Hâjji Mullâ Hâdî Sabziwârî, the most famous *hakîm* of the Qajar period (4). A commentary upon the *Shawâhid* was already known and published in the margin of the lithographed edition of the work. The present commentary, however, is a new one, more complete than the other placed at the disposal of S. J. Âshtiyânî by a grandson of Sabziwârî now studying under him at Meshed University.

The commentary must have been among the last of Sabziwârî's works and is among his most lucid and profound writings. Its importance is hardly less than the edition of the text itself.

---

(4). Concerning Sabziwârî see S.H. Nasr, "Sabziwârî" in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966 .



treating questions of resurrection. Mullâ Şadrâ insists on corporeal resurrection as taught in revealed religions. He proves the necessity of resurrection and then goes on to discuss the meaning of death, the experiences of the grave, the different kinds of resurrection that different men undergo and the various levels of paradise and hell. Finally, he discusses the states of being, man's descent from higher states and the reasons for man's fall to this world.

The fifth and final *mashhad* deals with the universal man, prophecy and initiation and sanctity. Mullâ Şadrâ discusses extensively the nature of the universal man and why prophets appear among mankind. He also distinguishes between prophecy, the *Shari'ah* or Sacred Law and politics or *siyâsah* and their relation. He alludes the secret and hidden aspect of the *Shari'ah* and why men should obey it. He also discusses the fundamental Shi'ite doctrine of distinction between prophecy (*nubuwwah*) and "sanctity" or "initiation" (*Wilâyah*) connected with the exoteric and esoteric aspects of the revelation.

From this brief summary one can gain a glimpse of the vast panorama depicted in this masterpiece of the sage from Shiraz. Moreover, the work is written in lucid Arabic, simple outwardly yet full of hidden symbols (*rumûz*) which can only be unveiled before the eye of one for whom the Truth Itself has unveiled and revealed Itself at least to some degree. It

sophy which Mullâ Şadrâ treats in a gnostic manner.

Finally the fifth *shâhid* deals with quiddity and all that pertains to it, such as universality and particularity, genus and specific difference. He also discusses how form is joined to matter .

The second *mashhad* consist of two *shâhids* and is concerned with God and the manner in which the states of existence and multiplicity are brought into being by Him. Different meanings of the term “creation” , the manner in which the hierarchy of intelligences are created and obey God, and the Platonic ideas are treated. In discussing the Platonic ideas, Mullâ Şadrâ relies heavily on the doctrines of the author of the *Theology of Aristotle*, whom he like other Muslim philosophers identified with Aristotle.

The third *mashhad* treats of eschatological questions. The author begins with the creation of the elements and the three kingdoms to lead to the question of the human soul, its nature and destiny. He also elaborates upon the inner faculties of the soul especially the imaginative faculty (*mutakhayyilah*) which he considers to be independent of potentiality and matter. No Muslim *hakim* has treated the question of eschatology as amply as Mullâ Şadrâ and here he summarizes his extensive treatment of the subject in the *Asfâr*, *al-Mabde' wa'l-ma'âd* and *Mafâtiḥ al-ghaib*.

The fourth *mashhad* follows the subject of the third in

The second *shâhid* concerns the different modes of being especially "mental existence" (*wujûd-i dhihnî*), a chapter in Islamic philosophy which owes its existence essentially to Mullâ Şadrâ. This most difficult discussion has been treated more amply by Mullâ Şadrâ in the *Asfâr* and *Glosses* upon the *Shifâ* of Ibn Sînâ .

Mullâ Şadrâ turns to a discussion of the Necessary Being (*wâjib al-wujûd*) in the third *shâhid*. God, or the Necessary Being in philosophical terminology, is pure actuality, independent and self-sufficient in every way And He possesses Names and Qualities which are one with Him yet distinct. Mullâ Şadrâ discusses the delicate problem of God's knowledge of things which he has treated again more amply in the *Asfâr* and *al-Mabda' wa'l-ma'âd*. God is like a mirror in which the essential reality of all things is reflected. God's knowledge of things is their being. Mullâ Şadrâ also discusses the Divine Names and their relation to created things and the "Supreme Name" which is the cause of the creation of all things. The external world is the form (*sûrah*) of the "Supreme Name" and the invisible world its inner meaning (*ma'nâ*) . Different proofs are also given for the existence of God.

The fourth *shâhid* treats of different categories that pertain to being in general such as precedence and antecedence, unity and multiplicity and especially cause and effect, one of the most essential discussions of traditional philo-

relatively shorter treatises, yet contains all the major aspects of the doctrine of Mullâ Şadrâ and must be considered as a summary of the *Asfâr*. In this work Mullâ Şadrâ discusses gnostic and philosophical doctrines without referring in any detail to the views of those who preceded him as we see in the *Asfâr*. Moreover there are several points and proofs in the *Shawâhid* which do not appear in his other writings even the *Asfâr*.

The *Shawâhid* is composed of five *mashhads*, or “places of holy visitation”, each *mashhad* being in turn composed of several *shâhids* (pl. *shawâhid*, therefore the name of the book) meaning witnesses, and each *shâhid* of several *ishrâqs* or illuminations. The work is through and through gnostic in color even more than his other works; the title and the chapter headings are already an indication of its nature and manner of conception.

The first *mashhad* deals with general principles (*umûr‘-âmmah*) that concern all sciences. It is a discussion of being (*wujûd*), its qualities and states. In the first *shâhid*, Mullâ Şadrâ establishes the objectivity and independent reality of being (from the human mind and all subjective states) and then goes on to discuss its qualities such as knowledge and will, the manner of its attachment to quiddity (*mâhîyah*), the principality of being (*isâlat al-wujûd*), God’s knowledge of things and the ten categories.

had a major share in this endeavor by writing a thorough work on the life and doctrines of Mullâ Şadrâ (2) and editing two major texts (3). The present edition thus constitutes a further step in presenting critical editions of the major works of this great sage to the contemporary world.

The *Shawâhid al-rubûbiyah, Divine Witnesses*, is one of the best known and greatest masterpieces of the author. It is a testament of his own doctrines and represents the most intimate views of the sage. It is to the writings of Mullâ Şadrâ what *al-Ishârât wa'l-tanbîhât* is to the writings of Ibn Sînâ. While the *Asfâr* is a monumental work containing all the doctrines of Mullâ Şadrâ along with views of the philosophers and sages before him, his other writings usually limit themselves to a particular aspect of the doctrine, such as *Kitâb al-mashâ'ir* which is concerned with being and *al-Hikmat al-'arshîyah* which treats questions of eschatology.

The *Shawâhid al-rubûbiyah*, while of the length of the

---

(2). See his *Sharḥ-i ḥâl wa ârâ-y-i Mullâ Sadrâ*, Meshed, 1961.

(3). The texts of Mullâ Sadrâ edited so far by S. J. Ashtiyânî include *al-Mazâhir al-ilâhîyah* and the commentary of Langarûdî to Mullâ Sadrâ's *Kitâb al-mashâ'ir*. See the English preface to the latter by S. H. Nasr concerning the works and life of S. J. Ashtiyânî.

## Preface

The last few years have seen a major revival of interest in traditional Islamic philosophy in Persia especially of the writings of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī or Mullā Ṣadrā about whom many works have been published recently mostly in connection with the four hundredth year of his birth celebrated in 1380 A. H. / 1961. (1,) Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, the editor of this volume, has

- 
- (1). Of the writings that appeared on this occasion one may mention the *Mullā Ṣadrā Commemoration Volume*, the *Se'asl* (ed. S. H. Nasr), *Kasr al-asnām al-jāhiliyyah* (ed. M. T. Danech-pazhuh), and S. J. Sajjādī, *The Philosophical Vocabulary of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī* published by the Faculty of Theology of Tehran University, several translations by Gh. Āhanī of Ispahan University, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (ed. and trans. by H. Corbin), the special issue of *Indo-Iranica* of Calcutta and several works published by S. J. Āshtiyānī himself in Meshhed University.

Concerning the life and doctrines of Mullā Ṣadrā see the above mentioned works and also, S. H. Nasr, *Islamic Studies*, Beirut, 1967, Part III.









Publication No. 14.

# **al-Shawâhid al-rubûbîyah**

( *DIVINE WITNESSES* )

by

**Şadr al-dîn Shîrâzî**  
( **Mullâ Şadrâ** )

*With the Complete Glosses of*

**Hâjjî Mullâ Hâdî Sabziwârî**

*Edited with Introduction and Notes*

by

**Seyyed Jalâl al - Dîn Âshtiyânî**

*Professor of the Faculty of Theology*

*English Preface*

by

**Seyyed Hossein Nasr, Ph.D.**

*Professor of the University of Teheran*

*Meshed University Press*

1967

**5 2 9 5**